

أسئلة المحنة ...

تلك الحرب ...

تركت للعراق شهداءها ودمارها، وللامة ثقنها، وللنخبة العربية المثقفة حيرتها وأستلثها... تلك الحرب الماضية/الحاضرة، امتدت سبعة أشهر، واشتعلت شهرا ونيفاً، واحتدمت مائة ساعة. وما قد انتهت وقائعها، ومرت أحداثها، وارتفع غبارها، ولكنها، ها هي هنا، تחדش الذاكرة وتختزنها، وتستقر بها لوعة دائمة .

ولكن مَنْ مَنّا يجرؤ على استذكارها وتذكرها غير الذين يعدون قوائم الموتى ويفصلون الحدود القديمة والجديدة ويتكهنون بعدد المناصب الشاغرة، ويحصون آثار الدمار الكبير؟

مَنْ مَنّا يجرؤ على استذكارها؟ وسط غبار المعركة، ودخانها المتصاعد، وأجوائها الصاخبة ارتفعت أصواتنا، ولكن صوت الدمار كان أقوى من صوت الدفاع عن الحضارة والانسانية، وما نحن، مثقفين ونخباً، وقد هدأت كل الأصوات، نغرق في صمت هو الى الذهول أقرب... فكان الواقع الجديد/الغريب نهماوز كل حدود الفهم والإدراك... وكان كل مراجعنا الفكرية، اهارت فلا سند لنا، وكان كل أدواتنا المعرفية هي أقرب إلى العقم والصدأ... كان لا ماضي وراونا، ولا مستقبل أمامنا... أما الحاضر فهو حاضر التفتت والحيرة، والشك والريبة... والكثرة الخلاف فينا ولوحدة المختلفين علينا تلك هي المسألة...

فالسؤال الأصعب، المدعوون لطرحه مثقفين ومفكرين، هو السؤال المحدد للكنة والهوية... من نحن حتى يكون الاختلاف فينا وعكينا؟

ان السؤال المحرج حقاً... وهو أساس المراجعة وبداية البحث عن نسغ الذات.

ولعل المرحلة القادمة ستكون المؤشر الكبير ليلاد وعي فكري جديد بإمكانه الدفع إلى الأمام من أجل مواجهة صريحة مع الذات ومع الآخر.

مواجهة تضع السؤال الدقيق، البليغ، الجارح مثل الحق، وهو الامر المنوط بعهدة حركة ثقافية عربية جديدة تفتح مع نفسها حواراً معمقاً وجاداً قصد الوصول - إلى اتفاق/ مشروع - حول قضايا الامة وفكرها الجديد، وحول الوحدة العربية، وكيفية تحقيقها، وحول توزيع الثروة وكيفية تجسيد العدالة الاجتماعية بين الجميع...

ان العرب باعتبارهم - وجوداً ومصيراً - كائناً متكاملين من المحيط إلى الخليج، مطالبون اليوم بوضع أسس دافعة لتحقيق رؤية حضارية جديدة يكون فيها قول فصل للمواطن العربي الذي بلغ الآن مرحلة نضج لا يمكن بأي حال دحضها.

تلك الحرب...

قد انتهت الى ما لا تنتهي اليه الحروب عادة... فالعربي لم يكن منتصراً، والعربي لم يكن مهزوماً ايضاً.

المدار الآن هو خلق المناخ الملائم للفعل التاريخي الحق والدخول في مرحلة البناء والاستقلال بالذات، والتفاعل مع الغير بحرية، أي التحرر من كل ارتعان وانقياد للآخرين...

إن الامة لن تنهض إلا إذا احتدمت مع الازمات وواجهتها...

فهل سَتَيْنَعُ المسيرة وتُسْمِر؟

● التحرير

أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجا

السيد ولد أباه*

السياسة المتعالية و «الحق المقدس»، باعتبار أن شرعية السلطة يجب أن تكون نابعة من «التعاقد الاجتماعي» (3).
الحرة.

ولقد نتج عن هذه القطعية مع الماضي تصور جديد للتاريخ البشري يتأسس على مفهوم «التقدم»، كإطار مبراري للتحويل الاجتماعي والوعي بمقتضيات اللحظة الراهنة في مقابل ماض يتوجب الانفصال عنه، وفي اتجاه مستقبل يجب تحقيقه - ويكشف هذا التصور للتاريخ البشري عن مسار العقل الانساني الذي يتبع خطا يضمن له التحويل من عوائق «الخرافة» و «الاسطورة» و «الاستبداد» نحو «العقل» و «العلم» و «الحرية»، وهكذا نشأت فلسفات التاريخ التي أقامت انساقا نظرية مكتملة للتعبير عن هذا المشروع (4).

نستج من هذه المعطيات السابقة ان «عصر الانوار» يمثل نقطة تحول كبرى في النظام المعرفي الغربي ذاته، ويشكل في الآن نفسه قاعدة التفكير للحداثة كلها، ويعبر عن ذلك هيجل بقوله: «إن مبدأ المصور الحديثة هو عموما حرية الذاتية» (5) وتعني هذه المقولة ان العلاقة بالذات على المستويين المعرفي (عقلانية الوعي) والعمل (ممارسة الحرية هي التي

يبين كانط في نص فلسفي مشهور حول «التنوير» دلالات هذا المفهوم الجديد في عصره بقوله:

«ما الانوار؟ انها خروج الإنسان من حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة انه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأن سببها ليس في الذهن، بل نقص في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، علما أن يملك الإنسان دون استعانة بالآخرين.

فكن شجاعا واستعمل ذهنك: هذا هو رصيد التنوير» (1).

ففسر الانوار بحيل إلى هذه الظاهرة الفكرية الواسعة الانتشار التي عرفتها أوروبا في القرن الثامن عشر، وخصوصا ألمانيا وفرنسا، والتي تجلّت في عدة مناح، منها النقد الديني الذي تجلّى في حركة الإصلاح البروستنتاني التي دعت الى حرية تأويل النصوص المقدسة، وحاربت الطغيان الكنسي ورفضت فكرة التوسط بين الرب وعباده (2) كما قامت هذه الظاهرة على تأكيد أولوية الانسان ودعم استغلاله وإرادته، ورفعته إلى مستوى يكون فيه مرجع سلوكه والقاعدة المعيارية لممارسته الاجتماعية، بلإزاحة انبساط الشرعية

تؤسس فضاء الحداثة، وهو الفضاء الذي يقوم على أربع محددات:

(1) العقلانية: التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود ويصدر الاحكام العقلية حوله. كما نجد العقلانية في الطموح العلمي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الانسان على الطبيعة» كما نجد في التقنية رؤية للوجود.

(2) التارخانية: أي أن الحداثة قامت على معقولة التحول، وأفضت الى تصور حركي للمجتمع، بمحدد مراحل لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار «التقدم» ويبشر به كسلاح ايدولوجي.

(3) الحرية: كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الانسان في تقرير شؤونه المدنية، دون اكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية وتشكل أيضاً منطلقاً للتعنية الايدولوجية.

(4) العلمانية: أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزاع القدسية عن النصوص المقدسة، وفي مقابل ذلك الانطلاق من «الإنسان» كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الاخلاقي والسياسي.

ولنا أن تساهل هنا: هل عرف الفكر العربي - الاسلامي فكر التنوير؟ وكيف تلقى تراث التنوير الغربي بعد اكتشافه له «مؤخراً»؟.

للإجابة على هذا السؤال، نلاحظ أن بعض الكتاب العرب المعاصرين يعملون إلى البحث عن بعض أوجه القرابة بين عصر التنوير الغربي وفترة ازدهار البحث العلمي والجدال الفكري وتصارع المذاهب في العصر

العباسي ونسخته الاندلسية، حيث أثبت الخطاب الفلسفي وتمت مناقشة المعتقدات الدينية وظهر «الزنادقة» و «المبتدعة»⁽⁶⁾.

الا أننا نرى الاقرار بذلك خلطاً بين فضائين معرفيين يختلفان اختلافاً جذرياً في المنطلقات النظرية، والاشكاليات الاستمعية، كما ينتمي كل منهما إلى رهانات حضارية متباينة.

والواقع أن الفكر العربي لم يكشف التنوير الا من خلال الاحتكاك بالغرب الاستعماري، وخصوصاً مع النهضة المصرية وحركة نابوليون ومراحل الصراع العثماني - الأوروبي، وما أعقب ذلك من احتلال البلدان العربية وانفتاحها على الثقافة الغربية الوافدة⁽⁷⁾ فلقد ولج الفكر العربي اشكالية التنوير من البداية من حيث جانباها السياسي الاصلاحي، فهيمن على مثقفي وكتاب عصر التنظيمات هاجس «التمدن» أي الإصلاح السياسي القائم على قيم المدنية الحديثة كما تتجلى في المجال الأوروبي - يعرفه الطهطاوي بقوله: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لاهل العمران من الادوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى، وهو فوقانهم في تحمسين الاخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة واستجماع الكمالات المدنية والترقي في الرفاهية»⁽⁸⁾.

كما يبرز المشروع الاصلاحي جلياً لدى خير الدين التونسي الذي تبني فكرة «الاستبدادية المتنورة» وعمل على اجراء اصلاحات سياسية جذرية تشمل تشكيل مجلس نيابي وعلان دستور لتنظيم الممارسة السياسية، اقتداء «بالمالك الغربية»⁽⁹⁾

وهكذا نلاحظ مع د. هشام جعيط أن مسائر الاصلاحيين السياسيين في العالم الاسلامي قد أكدوا «أسبقية الممارسة على النظر وما هو تعاليمي على ما هو

وعناه مع الآخر وبالاكتفاء الكلي للقيم الثقافية للحضارة الغربية وأناطها المؤسسية، فكانت مقولة طه حسين المشهورة: «علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء»، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات»⁽¹⁵⁾.

ومن ثم يقول غليون:

«أصبح التقدم هو هدف المجتمع الإنساني عامة، والمجتمع العربي، فأصبحت التقدمية دين النخبة الحديثة المتعلمة، لا يخلو كتاب من ذكرها أو الإشارة إليها، وأصبح التقدم مطلباً عاماً، تقوم من أجله الثورات وتبرر به الحكومات اجراءاتها السياسية والاقتصادية، وصار مصدر مشروعية الكلام والعمل معاً، لا ينتظم عقل بدون، ولا ممارسة خارج دائرته وهدف تحقيقه»⁽¹⁶⁾.

ونلاحظ هنا أن السلفية الإصلاحية، وإن رفضت هذا الخطاب الحداثوي، وحاربت الدعوة إلى الانفصال عن الدين وتعويضه «بالعقلانية العلمية»، فإنها قد تبنت النظرة التنويرية وإن من منطلق تأويل للنصوص الدينية.

فالإقناعي يحمل بشدة على الاتجاهات التحديثية، ويقول عن الحضارة الصناعية بأنها أصل الحروب و «أن هذا التقدم ليس سوى بربرية»، أما التقدم الحقيقي فمروهون بالتزام «الأخلاق الفاضلة» والتمسك بمبادئ الدين وأصوله الروحية.

ويذهب إلى القول:

«إن ما تراه من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التفهقر والانحطاط، لاننا على غمدنا هنا مقلدون لأمم الاوربية، وهو تقليد يجرننا بطبيعته إلى الاعجاب بهم والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة

عقيدى. وبكلمة واحدة هم الفعل على حساب عمق الفكر، وهو أمر نلقاه في صميم المم التنويري الفرنسي، وفي حين سعى التنوير إلى إسقاط العالم القديم بأسسه الثقافية، نشهد هنا نزعة نحو التوفيق والتركيب»⁽¹⁰⁾.

إلا أن فكر النهضة العربية سيشهد تحولاً نوعياً هاماً مع «الكواكبي» الذي أدخل البعد العقلاني في المشروع التنويري، وأضاف إلى المم السياسي الاصلاحى أسسه النظرية مركزاً على مفهوم «التقدم» والأخذ بأسباب العلم والصناعة»⁽¹¹⁾.

وقد شهدت هذه الفترة الانفتاح على أغلب التيارات الفلسفية والفكرية الغربية: كالدروينية والسان سيمونية والوضعية، فتمت ترجمة بعض مؤلفاتها، وعرضت في الصحف السائدة. بشر «فيلبي شميل» بالثبوت ونادى الى تمويض الدين بالعلم وعلى الأخص العلم الطبيعي، فالتساوت بين «الأمم راجع إلى تفاوتها في امتلاك «فاصة العلم» إذ «نجد انه حيث كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحلة وكان الانسان متفهما وحالته الاجتماعية سيئة كذلك، والضد بالضد»⁽¹²⁾.

وفي هذا الأفق الوضعي، تندرج دعوة سلامة موسى إلى القطعية مع روايب «الغيبات والتقاليد»، واعتاد العلم «نارا كاوية تحرق جميع الرواسب وتهدد عفتها هباء»⁽¹³⁾ منها إلى القول:

«لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقسم على المبادئ الاوربية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»⁽¹⁴⁾.

وهكذا سنهين أطروحة «التقدم» على مفكري تلك الحقبة، وسيق تصور هذا المفهوم كقطعية مع الذات

والغلبة الى صبغة خمول وضعة واستثناس لحكم الاجنبي⁽¹⁷⁾.

الا أن هذا الحماس الكبير الذي يطبع هذه الحملة ضد الحداثة والتغريب، لا يمنع الافغاني أن يستعيد على مستوى تأويل التراث كل قيم الحداثة والتنوير من تأكيد للعقلانية وتمجيد العلم ومحاربة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والديمقراطية⁽¹⁸⁾. وهو الموقف الذي سيتجذر على يد تلميذه محمد عبده وكذلك رشيد رضا⁽¹⁹⁾.

ولابد من الإشارة في هذا السياق إلى دعوة علي عبد الرزاق إلى اعتياد العلمانية من منطلق قراءة «سلفية» للتاريخ والتراث الاسلاميين، باعتبار ان مؤسسة الخلافة كما مورست تاريخيا ليست من الاسلام في شيء: إذ «ان كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كبير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية»، فهي ليست سوى «خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وانما تركها لنا لئلا نرجع فيها إلى احكام العقل وتجارب الأمم وقاعد السياسة»⁽²⁰⁾.

انها الدعوة التي تجدد امتداداتها اليوم في خطاب «التنوير الإسلامي» الجلري لدى حسن حنفي، الذي لا يفتي حرصه على أن يبدو مفكر المجتمع العربي، الذي «يمجد للناس دينهم ويرعى مصالحهم»⁽²¹⁾... وهكذا عمد إلى ترجمة بعض النصوص الدالة «لاشهر مفكري الغرب الذي قاموا بدور طليعي في تحديث مجتمعاتهم كنموذج لنا على التحديث»⁽²²⁾. فأهمية هؤلاء «المفكرين الاحرار» (أي فلاسفة التنوير الغربي) هي انهم قد «اعطوا العقل حقه نسبيا... في اعتبارهم العقل أساسا للنقل، ومقياسا لصحة العقائد، وأساسا

للعلم... وقد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي ما نحتاجه أكثر في عصرنا هذا من ايمان بالإنسان، ونداء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسي»⁽²³⁾.

وهكذا سيحاول حنفي تطبيق استراتيجية تأويل النصوص الدينية التي أخضعت إليها النصوص الإسلامية من قرآن وأصول وتراث فقهي وصوفي - ⁽²⁴⁾ فيقع تعويض «لاهورات الله» بـ «لاهورات الأرض» وتعويض الشهادتين «بالشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ»، ويصبح التوحيد «فعلا إيجابيا يضع فيه الشعور مثلاً أعلى، ومبدأ واحدا عاما وشاملا، أما اختتام النبوة فهو «إعلان على اكتمال الوعي ونهاية النبوة، وتحقق آخر مراحلها في نظام ونمجه في دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء لمراحل سابقة منها، فالناريخ لا يرجع إلى الوراء، والتقدم جوهر الوعي الانساني ومسار التاريخ وحركة التطور. فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وان يستمر في تقدمه باجتهاذه الخاص فيث النبوة وتراث الانبياء، فالعلماء ورثة الانبياء، والاجتهاد طريق الوعي، والعقل وريث النبوة»⁽²⁵⁾.

ان حسن حنفي يقدم نفسه كامتداد طبيعي لحركة التنوير التي انطلقت من الاصلاحية النهضوية التي دعت «إلى الأخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة... وإلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجي ووسائل التخلف والظلم الداخلي، وحاولت توحيد الأمة في كيان واحد»⁽²⁶⁾.

إلا أن هذه الحركة قد خبت وكبت عندما «اختارت

المنهج التربوي والإصلاح الديني والخلقي، وابتعدت عن الأسلوب السياسي» (27).

إن هذه الوضعية هي المسؤولة لدى حنفي عن الانفصام بين السلفية التي ابتعدت عن الحداثة والتجديد، والتيار التنويري الذي أضحى تغريباً، يقدم «النظم العلمانية الغربية كالأشتركية والقومية..» كبديل عن النظام الإسلامي، فبدأ الوضع الاجتماعي ينطبع بالتقاليد الغربية ويتعد عن الأصالة الإسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفي معارضة منجزات العلم ومظاهره المدنية الحديثة باسم الدين.. فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور، حامي حتى الإسلام ضد الغرب» (28).

ونذكر في هذا السياق أن التصورات الماركسية قد شكلت العباد النظري لاشكالية التنوير العربي في الثلاثين سنة الأخيرة: إذ وجد الخطابات التحديدي العربي في الماركسية المنهج المكنم المفقود، والنظرية «العلمية» الحققة، والتعبير الجلي عن حركية التاريخ ومفتاح معقوليته، كما وجد فيها أيديولوجيا كفاح ذات طاقة تعيينية وتنظيمية واسعة، كفيلة بالقضاء على رواسب «الماضي» و«صناعة المستقبل» في مأمن من تهمة التغريب التي أصبحت مخصصة للغرب الرأسمالي وليبراليته «الفاسدة». وهكذا تحقق دمج يطوينا التقدم بالطموح الوضعي وهما مقلتان متلازمتان: كما يقول هابرماس - إذ التصور العلموي لابد أن يستند إلى مفهوم تقدمي مسار المعرفة يقصى من دائرة الشريعة النظرية كل التعبيرات غير العلمية «كميتافيزيقا خالية من المعنى» حسب التعبير الوضعي أو «أيديولوجيا زائفة»، حسب التعبير الماركسي. (29).

انطلق إذن اليسار العربي من الاحساس بأن «الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة. وإن محاولة

النهضة العربية الثالثة قد اندحرت وصفت» (30). إنه نفس الحكم الذي يصدره عبد الله العروي عندما يخلع على التجارب التحررية في الوطن العربي صفة «العجز الأيديولوجي أو بكيفية أدق تخلف الذهنيات عن الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية العامة» (31). وينتهي العروي في الأخير من تشخيصه لأيديولوجيا العربية المعاصرة إلى القول:

«المشكل الحقيقي الذي نواجهه فعلاً، والذي نهدف إلى كشف القناع عنه هو عدم وجود الأيديولوجيا المنسجمة عضوياً والتي يستخلص منها برنامج مستوف لشروط الاستيعاب والشمول، والذي يجد فيه المجتمع العربي صورة وفيه ومقنعة لملاحم ماضيه وتطلعات حاضره» (32).

وعن ثم أصبح مشروع «التنوير الماركسي العربي» هو صياغة النظرية العلمية للمجتمع العربي التي ستكفل تحقيق «الشورى الاشتراكية» الضامنة كل تناقضات هذا المجتمع التي هي في مجملها «تناقضات طبقية»، إذ الاشتراكية «ضرورية وواجبة للوطن العربي» حسب عبارة نسيب نمر (33).

من الجلي إذن أن للماركسية العربية محتوى تنويرياً واضحاً، يستعيد مشروع النهضة ويشرب بقيم الحداثة من منطلق جديد، «فبلغت أيديولوجية الحداثة مع الماركسية كقماط لها، ذروة طمحت معها إلى أن تكون فلسفة للتقدم معتمدة بنفسها وقابلة لما ينجم عن مقدماتها من نتائج» (34).

إلا أن الماركسية العربية لم تستطع أن تقدم نظرية المجتمع العربي التي وعدت بها، بل نجدها استخدمت - بشكل تصفيي وميكانيكي - أشد المقاربات الماركسية أغراقاً في التبشير الوضعي والتاريخانية الطوبائية، ولم تستطع أن تواكب الانقلابات المعرفية الكبرى التي أعادت بناء

(3) التحليل النفسي: الذي بين ان الوعي «عرض من الاعراض... ومكان مفعولات المعاني»، أي أن بنية الذات بنية معقدة تتفاعل فيها المستويات الرمزية والواقعية والخيالية.

(4) الثورة البنوية: التي أرست عقلانية نسفية، ترفض مقولات الوعي، وتنسف التاريخية التطورية، كما تنفتح على الجوانب المهمشة في البحوث الاجتماعية، وعلى المجتمعات التي اعتبرت «متوحشة» أو «بدائية» هادمة بذلك السلم التضاضلية التي يقوم عليها التصور التنويري لتقدم التاريخ⁽³⁹⁾.

(5) الثورة التاريخية: كما تبلورت لدى نيتشه وفوكو. فالبنالوجيا التشوية ترفض «منطق التعريف والمهية»، كما ترفض «المفهوم كحضور ومثول» باعتباره هو المكان الذي تفعل فيه الفوارق والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف نموا تاريخيا كاملا. فليس الدليل «حضورا للمعاني وانما هو المكان التضاضلي الذي تؤثر فيه مختلف التأويلات - انه المجال الذي لا تكون فيه الكلمة الا تكثيفا لعدة تأويلات»⁽⁴⁰⁾.

وهكذا دشّن نيتشه النقد الجذري لمشروع التنوير ذاته، ولأسس الحدائث المفهومية، معلنا نقد «ارادة الحقيقة» التي قامت عليها الحدائث «كارادة سلطة» مبينا ضرورة اقامة تاريخ للمفاهيم ذاتها لهدم معقولة «الوعي والتطابق» وتركيز عمارسة جديدة للفلسفة تتأسس على الاختلاف، وهو المفهوم المركزي الذي يقوم عليه ما يدعى اليوم بخطاب «ما بعد الحدائث»⁽⁴¹⁾ أما فوكو فقد أقام دعائم جديدة للمقاربة التاريخية، تهمد التاريخية التنويرية وعتواها الاتصالي إذ «التاريخ المتصل هو الرديف لللازم لدور التأسيس للذات»، فهو الذي يضمن لها ان تستعيد كل ما

الماركسية، بل تجاوزتها في منح عدة أبرزها أساسا التنويري ذاته⁽³⁵⁾.

ويلخص عبد السلام بنعيد العالي هذه التحولات في الثورات المعرفية الخمس التالية:

(1) الثورة اللغوية: تصور جديد للعلامة يفتح الأفق أمام ممارسة تأويلية جديدة فاللغة لم تعد تحيل إلى ذات متكلمة واعية، بل ان المدرس اللساني الأساسي هو تبيان ان اللغة نسق اختلافي تربطه علاقات اقتران ضرورية.

(2) الثورة الابستمولوجية: التي احلت فلسفة التصور على فلسفات الوعي - فلقد قامت الابستمولوجيا المعاصرة على انقراض التصور الادواتي للمعرفة الذي يمتزجها في حدود اتجازات العلوم - لقد بينت أبحاث باشير ان القانون العلمي ليس اكتشافا لواقع مباشر أو ضبطا لشفاية الوجود، بل الواقع العلمي واقع مبني، هو نتاج ممارسة جهوية، وبالتالي فان الحقيقة العلمية حقيقة جهوية تقريبية، لها ميدان قيمتها المفهومي - التجريبي، ومن ثم أصبحت الموضوعية العلمية محدودة بحدود بناء الموضوع العلمي.⁽³⁶⁾

كما عمل «كارل بوبر» على فضح سلطة الحقيقة في المؤسسة العلمية التي تدعي المعرفة اليقينية وتتخذ طابع النسق المغلق، بينما القوانين العلمية تتميز «بقابليتها للدحض»، لا قابلية التحقق كما تنوهم الوضعية، بل ان معيار الممارسة العلمية هو «النجاعة» وليس ادعاء الحقيقة⁽³⁷⁾.

أما هابرماس فيبين ان العلم والتقنية ليسا سوى ايدبولوجيا الحدائث التي تعطي الأولوية للتصرف التطبيقي أي النشاط الادواتي الذي يصبح عندئذ مرجع المعقولة ومعيار الشرعية النظرية⁽³⁸⁾.

ومن هنا ظهرت طموحات جديدة لدى المفكرين العرب إلى إعادة بناء فكرهم، من خلال توظيف المقاهيم الجديدة التي أدخلها خطاب «ما بعد الحداثة»، وهي مفاهيم تنتمي إلى سياق لا تنويري جلي⁽⁴⁵⁾.

وتبرز جذرية هذا الطموح في تحويل إشكالية المشروع الثقافي العربي من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته» أي نقد العقل العربي الذي أنتج تاريخياً هذا التراث الذي ما زال جزءاً منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه في خطابنا المعاصر.

ولا شك أن أعمال المفكر المغربي محمد عابد الجابري وعالم الاسلاميات الجزائري، محمد أركون تمثل التعبير الاكبر اكسياً ونضجاً عن هذا الهم الجديد. ومن الملاحظ أن كل واحد منها اختار لكتابه الاساسي عنواناً يعكس اتجاهه الى هذه الاشكالية:

ف نجد الجابري يكتب «نقد العقل العربي»، بينما كتب أركون «نقد العقل الإسلامي» الذي ترجم الى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»، وينطلق كل من المفكرين من الاحساس بالحاجة الملحة الى نقد العقل الذي انتج ترانثا، والمسؤول عن «انخفاق نهضتنا». فينهى الجابري كتابه «الخطاب العربي المعاصر» بهذه الصيحة: «ان الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، الى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي»⁽⁴⁶⁾.

ان نقد العقل بالنسبة للجابري، شرط ضروري من شروط النهضة، ولعل غيابها في فكر النهضة العربية الحديثة كان «من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن»، وبالتالي فإنه مطلب لم يتحقق انجازاه حتى

ضاع منها، ويؤكد ان الزمان لا يفرق بين الاشياء الا لكي يعيد إليها وحدتها، وما يعد بأن كل هذه الامور التي ازاها الاختلاف، في مقدور الذات - في صورة الوعي التاريخي - ان تملكها لتبسط عليها هيبتها ونجد فيها ما يمكن ان نسميه مقرها»⁽⁴⁷⁾.

ان التاريخ عندئذ يصبح لدى فوكو «تقوضيا للوعي» وتجاوزاً لاحادية الزمن واتصاله، وتبياناً لجهاز السلطة الذي يتخذ ارادة الحقيقة «مكتظومة اقضاء» وفي هذا السياق تدخل «العلوم الانسانية» بوصفها معارف هشة البناء النظري بمفهومها للإنسان الذي يتوجب اعلان «موته»، وطموحها الوضعي الذي يخفي إرادة القوة الذي يوظفها ويؤسسها.

لقد اكتشف الفكر العربي المعاصر إذن في السنوات الأخيرة هذا التحول النظري الكبير الذي عرفه العقل الغربي والذي خلف جدلاً متعاطفاً رهانه مشروع التنوير ذاته، وهكذا انبرت أقلام لامة للعقل على الانطلاق من هذه الاطروحات في تجاوز المأزق الصعب الذي انتهى إليه الخطاب العربي المعاصر، وهو المأزق الذي يتعرض له الجابري بقوله:

«لقد كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية»⁽⁴⁸⁾.

ويجمل الجابري خصائص هذا الخطاب «الفاسل» في العناصر الآتية:

«هيمنة النموذج - السلف، رسوخ آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف «الايديولوجي» في التغطية على جوانب النقص «في المعرفي»، جوانب النقص في المعرفة بالواقع»⁽⁴⁹⁾.

الآن، ومن ثم فإن عملية النقد المطلوبة... تتطلب التحرر من أسرار القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية بمختلف فروعها، دون التقيّد بوجهات النظر السائدة»⁽⁴⁷⁾.

وبنفس الصيغة يقدم أركون مشروع النقد الذي يكمن في «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي»، وينعت هذا المشروع بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد»⁽⁴⁸⁾ ويواصل أركون بحسرة واصفاً ضعف الإنتاج الفكري العربي - الإسلامي:

«إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخراً وبطناً ونواقص أشد إيلاماً وحزناً. إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كما ونوعاً. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً»⁽⁴⁹⁾.

إن أول مبهات «نقد العقل العربي - الإسلامي» تصبح عندئذ إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكري وبيان ضحالتها المنهجية. وهكذا يستعرض الجابري في مقدمة كتابه «نحن والتراث» هذه القراءات موزعها إلى ثلاثة اتجاهات:

(1) القراءة السلفية: وهي «قراءة ايدئولوجية جدالية... لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث... فهي تصدر... من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر مبسطاً في الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة من أجل إثبات الذات وتأكيدها...»⁽⁵⁰⁾.

(2) القراءة الليبرالية: التي تنظر إلى التراث من خلال «حاضر الغرب الأوروبي» فهي قراءة «أوربوية

النزعة»، إنها امتداد للقراءة الاستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على «معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث. ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد «كل» شيء إلى أصله. وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة تنحصر حيثش في رده إلى «أصوله» اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية»⁽⁵¹⁾.

(3) القراءة اليسارية: وهي نوع من «السلفية الماركسية» التي لا تتبنى المنهج الجدلي كمنهج «للتطبيق» بل ك«منهج مطبق» - وهكذا وجب أن يكون التاريخ العربي - الإسلامي «انكساراً للصراع الطبقي من جهة: وميداناً للصراع بين «المادية» و «المثالية» من جهة أخرى. ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف»⁽⁵²⁾.

ويتهيأ الجابري من استعراض هذه القراءات الثلاث إلى إصدار حكم قاس تحميهاا يهتمها «باللاتاريخية والافتقاد الى الموضوعية»، كما أنها لا تختلف جوهرياً عن بعضها بعضاً، من الناحية الاستمولوجية باعتبارها قراءات «سلفية» تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة في «أصل تاريخي ما» سواء كان: الماضي العربي - الإسلامي أو الحاضر الأوربي: فهي قراءات تعتمد بنهم «قياس الغائب على الشاهد» طريقة في التفكير، وهي الطريقة التي تحدد بنية العقل العربي كله منذ عصر تدوينه»⁽⁵³⁾.

ويقدم أركون تقسيماً رباعياً للمقاربات المنجية ذاتها على الشكل الآتي:

(1) الخطاب الإسلامي النضالي الذي «ينغرس... ضمن البعد الاسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية

لهذا التراث بالذات».

(2) الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي «يفصح عن التراث في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة».

(3) الخطاب الاستشراقي: الذي يعتمد «منهجية النقد الفلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

(4) خطاب العلوم الإنسانية: الذي يهدف إلى الكشف «عن الأسئلة المطموسة» في الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوتة فيها (جوانب الأمل في وما يستحيل التفكير فيه)⁽⁵⁴⁾.

وهكذا سيعتمد كل من المفكرين في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر: اللاتاريخية واللاموضوعية (الجابري) والوعي الأسطوري والتاريخية الوضعية (أركون)، إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي - الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية، وهي منطلقات تنتمي عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها الاستمولوجيا ما بعد الوضعية وإسهامات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة.

ففي حين يتلقى كل من الجابري وأركون في تنبي نمط التحليل البيوي كمرحلة لازمة، كما يلتفتان في اعتداد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركة المفاهيم ونظام المعارف، نجدهما يختلفان في ترتيب عناصر ومراحل هذه الرؤية المنهجية: فالجابري يركز على المقولات الاستمولوجية والتحليل الأيديولوجي الصادر عن آخر المقاربات الماركسية طرافة وتجديداً، بينما يعطي أركون الأولوية للمنهجية الاتريولوجية والتحليل اللساني - السيميائي.

(1) خطوات المنهج

لدى الجابري:

(أ) ضرورة القطعية مع الفهم التراثي للتراث:

أي إرساء قطعية استمولوجية - بالمفهوم الباشلاردي «مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»، ولا يعني الأمر هنا الانفصال الكلي عن التراث ذاته بل «القطعية مع نوع من العلاقة مع التراث، القطعية التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها ك شخصية أعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»⁽⁵⁵⁾.

(ب) فصل المقسود عن القاري... مشكلة الموضوعية:

أي إرساء عملية فصل مزدوج بين الذات والموضوع (فصل الموضوع عن الذات وفصل الذات عن الموضوع)، ذلك «أن القاريء العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره»، ومن ثم وجب «تحرير الذات من عيمة النص التراث» وهو ما يتحقق من خلال منهج ثلاثي:

- المعالجة البنوية: أي النظر إلى النص التراثي «ككل تحكم فيه ثوابت ويعتني بالتحويلات التي يجريها عليها حول محور واحد»، و «مجردة فكر صاحب النص حول اشكالية واضحة».

- التحليل التاريخي: ربط النص «بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية».

- الطرح الايديولوجي: أي «الكشف عن الوظيفة الايديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي اداها الفكر المعنى، الذي ينتمي اليه»⁽⁵⁶⁾.

ج- وصل القاريء بالمقروء... مشكل الاستمرارية:

أي ضرورة «المهندس الاستشرافي» كحق للذات القارة التي «تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة ولكن مع الاحتفاظ هذه الاخيرة بكيانها الذاتي كاملا ومستقلا، الشيء الذي يعني ان الذات القارة تبقى محظوة بوعيا وبكامل شخصيتها»⁽⁵⁷⁾.

ان الجابري يقدم هنا اطارا منهجيا مرنا متعدد الابعاد، يمكنه من استخدام مفاهيم شتى تنتمي الى حقول دلالية مختلفة وقوالب تصويرية عديدة. يقول موضحا ذلك: «إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توظفها في اطارها المرجعي الاصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة... ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل «يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها متجة»⁽⁵⁸⁾.

ومن هنا نلاحظ الحركة الواسعة والمرونة اللتين تطبعان منهج الجابري في توظيفه لمفاهيمه المرجعية. فعين تراه يطبق بحرية واسعة نمط القراءة «التشخيصية» - بالمفهوم الانتوسري - في تعامله مع الخطاب العربي المعاصر «لتشخيص عيوبه» وكشف «التناقضات التي يجمعها» والتي تشكل «علامات اللاعقل فيه»⁽⁵⁹⁾، نراه في المقابل في كتابه «تكوين العقل العربي»، يتحرك في «أفق تكويني» مطلقا من

الاعتقاد أن كل ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية - والثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الايام مستقلة ولا متعالية عن الصراعات السياسية والاجتماعية، بل لقد كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجري فيها هذه الصراعات»⁽⁶⁰⁾.

أما في الجزء الثاني من نقد العقل العربي فإنه يلعب فيه إلى استخدام النهج البنوي لتحديد العلاقات المتداخلة بين الانظمة المعرفية التي وقع رصدها عبر التحليل التكويني للعقل العربي⁽⁶¹⁾. وفي كتابه الأخير حول «العقل السياسي العربي»، نجده يوظف نهج نظرية تنتمي الى الانتريولوجيا السياسية وأطروحات فوكو ودوبريه⁽⁶²⁾.

2 - خطوات المنهج

لدى أركون:

يبين أركون أن هدفه هو بناء «إسلاميات تطبيقية» والعبارة مستمدة من كتاب «هاستيد»: الانتريولوجيا التطبيقية⁽⁶³⁾ فالإسلاميات التطبيقية «تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الانتريولوجيا الدينية»، من هنا كانت المنهجية التي حاول أركون تطبيقها على النص القرآني⁽⁶⁴⁾، وهي منهجية كانت قد طبقت على النصوص المسيحية، وتتلخص في اخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانعدامه⁽⁶⁵⁾.

فالإسلاميات التطبيقية إذن هي ممارسة تتطلب تعدد

الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف القدس للأنبياء من منظور «الخلاص الاخرى»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم: انها مسلمات «التراث الاسلامي الكلي» ذات الوظيفة الايديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسة الذي يمتدق كل مراحل التاريخ الاسلامي، إن تجاوز الموقف الارثودوكسي يتم عبر اللحظات الأتية:

(1) المقاربة السيميائية للغة:

أي استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة:

«كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينشئ هذا المعنى وضمن أية شروط؟» وهكذا يوظف أركون المفاهيم الألسنية باعتبارها أصبحت في «حكم المكتسبات المؤكدة التي لا تناقض، ويكمن دورها في إرساء هذه الزحزحة المنهجية الأساسية: «القول بأن دعامة التوصل ليست هي المعرفة «الصحيحة» التي نمتلكها عن المادة المدروسة. . وانها هي تكمن في المنظورات المتبادلة القائمة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والادراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات للغة»⁽⁶⁷⁾.

(2) المقاربة التاريخية والسوسيولوجية:

إن هذه المقاربة تهدف منها تقويض الرؤية «الدينية» للتاريخ كما مارسها العلماء المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة

التخصصات و «تفترض اشتراك جهود الدارسين، وهو ما دأب أركون على الدعوة إليه، باعتباره أمرا يقتضيه تعدد الحقول المعرفية في مشروع» الاسلاميات المطبقة: وهي حقول يجمعها أركون فيما يلي:

- 1 - القرآن وتجربة المدينة.
- 2 - جيل الصحابة.
- 3 - رهانات الصراع من أجل الخلافة/ أو الامامة.
- 4 - السنة والتسنن.
- 5 - أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.
- 6 - مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وافاقها.

- 7 - العقل في العلوم العقلية.
- 8 - العقل والمخيال (الخيال) في التهميز.
- 9 - الاسطورة، العقل والمخيال في الآداب الشفهية.
- 10 - المعرفة السكولاستيكية (المدرسية أو المذهبية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي).
- 11 - العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية.

- 12 - العقل الوضعي والنهضة.
- 13 - العقل، المخيال الاجتماعي والثروات.
- 14 - رهانات العقلانية وتحولات المعنى⁽⁶⁸⁾.

إنها خطة العمل التي دأب أركون على تتبعها في دراسات جزئية وجهرية محدودة، دون تقديم نسق موحد يجمعها، وهو ما يميزه عن الجابري.

إن تحقيق هذه الخطة يتم عبر ازاحة مسلمات «الاسلاميات الارثودوكسية» التي أساسها: أحادية

المنقولة أو المروية وموثوقيتها.

فالمقاربة التي يدشنها أركون تركز على النظر الى التراث من خلال بعدين عملت «المقاربة التيولوجية الدوغمانية» على طمسها وهما:

«أولا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسة العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويبارس دوره فيه.

ثانيا: سوسولوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو اللاتنية - الاجتماعية المختلفة التراث»⁽⁶⁸⁾.

(3) الموقف التيولوجي:

أي إخضاع التيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية»، ومن أجل ذلك «لابية من دراسة الوحي انطلاقا من «معطيات جديدة» وهي معطيات الانثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة اللذين يعلنان «أن الايمان يتطابق عموما مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيدا ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاما ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع الحاحات العقل الأكثر صرامة»⁽⁶⁹⁾.

نلاحظ إذن من خلال استعراض خطوات المنهج وعناصر الرؤية لدى الجابري وأركون، أن كلامهما يصدر عن الإشكاليات الجديدة التي أفرزها فكر «ما بعد الحداثة» ويتضح من المقدمات النظرية التي اعتاد كل منهما أن يفتح بها أعماله، ورود الاسماء والمفاهيم الأكثر ورودا اليوم في الحقل الفلسفي والابستمولوجي الغربي، وبالأخص تلك التي تطرح إشكالية «نقد العقل» باعتبار أن فكر «ما بعد التنوير» يتأسس على

تقويض نمط العقلانية النسقية ذات التوجه العلمي والبعيد التاريخاني ذي الشحنة التعمية الايديولوجية، فالجابري ينطلق من التحديد الابستمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه ليس في نهاية التحليل سوى «جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما»⁽⁷⁰⁾، ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي يعين قدراته ويجال نشاطه؛ فالعقل العربي هو «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتنعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتنعكس وتعبّر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»⁽⁷¹⁾.

إنه نفس التحديد الذي يقدمه أركون عندما ينظر الى العقل الاسلامي من حيث تاريخية مفاهيمه وانتظامها وفي ضوء انثروبولوجيا المخيال، وعلم اجتماع المقدس والميتولوجي للتوصل الى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقها وتداخلها وصراعها في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت في المناخ الاسلامي⁽⁷²⁾، ثم أن كلا من الجابري وأركون يؤكدان إمكانية الانفصال الكلي عن تراث «الامة» إذ كل نهضة حق لا تتم الا بتواصل ما مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق «الاستقلال التاريخي للذات الحضارية» (الجابري)⁽⁷³⁾ كما ان البعد الديني «ثابت انثروبولوجي» من ثوابت كل ثقافة بشرية، فالاجتمع الانساني يتأسس على «الفائت» والارتباط «بالمطلق» (أركون)⁽⁷⁴⁾.

فهل يمكن القول ان مقارنة «نقد العقل» تحدث قطعة مع قيم التنوير ومع مشروع التحديث العربي بتحويلها سؤال النهضة من مجال المرجعي الأصلي الى

حيز دلالي جديد يوطره فكر «ما بعد الحداثة»

للإجابة على هذا السؤال، نبادر الى الملاحظة، ان اركون والجابري لا ينفقان المسحة النضالية الحادة التي تطبع مشروعاتهما، كما لا يتركان من الطموح العقلاني التحديتي وان كانا يحصران على اعطائه صيغا جديدة. إن اشكالية مشروع الجابري تظل في نهاية التحليل:

«كيف يمكن للفكر العربي المعاصر ان يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية و (الليبرالية) في تراثه ويوظفها لتوظيفات جديدة في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، اتجاه محاربة الاقطاعية والفئوسية والتوكلية وتشيد (مدينة) العقل والعدل، مدينة العرب المحرة، الديمقراطية والاشتراكية» (75)، إنها الاشكالية التي توجه قراءته للتراث العربي وتجعله يخوض صراعاته وينحاز للجوانب المشرقة فيه (العقلانية المغربية) - والواقع ان الجابري لم يتجاوز - كما يقول على حرب - «التحديد الاجرائي أو الاستمولوجي لمائة العقل»، وهو التحديد الذي يشكل امتدادا للعقلانية التنويرية - ان هذا التصور للعقل هو الذي دفع الجابري إلى إقصاء العديد من المعارف واشكال التعبير الثقافي من دائرة المعقول، فلم يتوصل إلى «اعادة اكتشاف العقل العربي من وراء انفاذ الى تلك المناطق المجهولة من العقل والتي تنسب عادة الى دائرة اللامعقول، ولم يقصد ذلك بقدر ما قصد اعتبار اللامعقول عنصرا وافقا على العقل العربي من خارج...» (76).

وفي الاتجاه ذاته يبين طه عبد الرحمن ان تصور العقلانية لدى الجابري تصور سكوني أحادي يقوم على الوهم الموضوعي وينسى أن العقلانية والعقلانية «ان هما الا طرفان متقابلان لسلم واحد يبينها مراتب لا حصر لها تتزايد فيها درجة العقلانية أو

اللاعقلانية» (77)

اتنا اذن نلمس الطموح التنويري جليبا لدى الجابري، ويتجل ذلك في اتجاهه «العقلاني الاستمولوجي»، وتشير به بايدولوجيا التنوير والاشتراكية والقيم الليبرالية ولا يعتمد أركون في شيء من ذلك عن الجابري، بل نراه يدعو بصراحة إلى «ممارسة علمانية للإسلام» تعتمد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية وقطع الباب أمام حرية التأويل (78)، ومن هنا كان ثناءه الجرم على جيل المفكرين الليبراليين الأول (سلامة موسى وأحمد أمين وطه حسين) باعتبارهم «قدفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة» (79) وشكلوا أول محاولة يتجاوز «النظرة الاسطورية اتجاه أصول الاسلام» ونادوا بمبادئ الديمقراطية والعلمنة (80).

إننا هنا نعييدون جدا عن نقد «إرادة الحقيقة» والمهجور على جهاز السلطة الذي يدعماها، ورفض منطق الدولة الحديثة كجهاز للرقابة والحجز، والتنبيه الى دور العلوم (ومنها العلوم الانسانية) والتقنية في تكريس رؤية ميتافيزيقية اختزالية للوجود وأيدولوجيا قوامها العنف والاقصاء. وتلك هي الأطروحات العامة التي تعج بها أدبيات «ما بعد الحداثة» وتثير جدلا كبيرا اليوم في ثنايا الفكر الغربي المعاصر (81).

لقد لاحظ الأستاذ محمد محبوب - في خاتمة مقال حول هايدغر وفوكو - «ان مشاريع الحداثة العربية تستند الى قراءات تستمد جهازها المفهومي وحتى اشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد حديثة».

وتساءل محبوب عن مدى مشروعية هذا الاستيحاء في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد، وانتهى الى القول إن:

«بناء النهضة يقتضي إنشاء مضمون إيجابي للنهضة.

فبناء النهضة مهمة قبل نقدية، وذلك لا يعني في الحقيقة إطلاقاً للدوغماية. وإنما نقصد الاستثناء من نقدية نظرية لم تشكل بعد موضوعها من أجل إنشاء مضمون لم يكن بعد تقدمه» (82).

إن هذه المفارقة تعبر عن ما أطلقنا عليه «إزمة التنوير» في المشروع الثقافي العربي الذي يجد جامداً في استخدام وتبني الأطروحات النظرية والمنهجية التي تظهر في المجال الفكري الغربي لتعريض مفاهيم ومنهجيات ظهر عقمها وتلاشت طاقتها التعبوية الأيديولوجية، وهو إذ يتجزأ هذا الطموح يصطدم برهانات واشكالات اجتهادية وفكرية محلية تختلف جذرياً عن السياق الغربي الذي يربطنا به زمن ثقافي مشترك.

هوامش:

(1) انظر تعريب هذا النص في مقدمة حسن حنفي لكتاب لنسج: المجلس البشري دار التنوير 1981، ص: 74

ومن أجل ضبط أكثر جلاء هذا المفهوم وللاشكاليات الفلسفية التي يطرحها من وجهة معاصرة انظر:

- M. HORKEIMER/T. ADORNO. La Dialectique de la raison, Paris 1983.

(2) انظر كنزودج فكري هام هذه الحركة النقدية: اسبوتوا: رسالة في اللاهوت والسياسة، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية - القاهرة 1978.

(3) انظر في هذا السياق أعمال:

- HOBBS (T) Le viathan ED SIREY. Paris 1971.

- Rousseau: du contrat Social Ep. Larousse.

(4) نذكر في هذا السياق كتاب ميكر: «العلم الجديد» وتوريجو في كتابه «محطات في التاريخ الشامل» وكونندوسيه في كتابه «موجز تاريخي في تقدم الفكر الإنساني وهو مر في كتابه «فلسفة أخرى في التاريخ» و «آراء في فلسفة تاريخ المجلس البشري».

(5)

Principes de la philosophie du droit, Trad. R. Derathe. Urin - 1975. P. 283.

(6) راجع مثلاً:

- محمد اردكون: الفكر العربي - عادل الحوا، ديوان للطبوعات الجامعية الجزائر 1982.

- وحسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1980

(7) انظر حول تاريخ النهضة العربية:

- البوت حويدي: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت 1986.

- A - Abdel - Malek idéologie et renaissance nationale Antropos. Paris 1968.

- علي فرميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت 1985.

(8) رفاة الطيطاوي: الأجيال الكاملة، المجلد الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص 469.

(9) راجع كتاب: اليوم للمساك في معرفة أحوال المساك. بيروت 1978 (تسليق: ممن زيادة)

(10) انظر: هشام جعيط: أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي - الإسلامي

الفكر العربي المعاصر - العدد 37 - كانون الأول 1985 - كانون الثاني 1986

(11) انظر الأجيال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عماره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1972.

(12) «فلسفة الشئ والارتقاء» عن:

د. يرهان غليون: اغتيال العقل دار التنوير 1985 ص 190.

(13) انظر: تربية سلامة موسى - مؤسسة الخانجي، القاهرة 1958.

(14) سلامة موسى: ما هي النهضة. عن محمد عماره الجابري: الخطاب العربي المعاصر دار الطليعة 1985 ص 30 - 31.

(15) انظر كتابه: مستقبل الثقافة في مصر (1938).

(16) اغتيال العقل ص 180.

(17) ذكر الاستشهاد الجابري في: الخطاب العربي المعاصر ص 62.

(18) انظر: الأجيال الكاملة للأفغاني، دار الكتاب العربي 1986 - القاهرة.

(19) راجع: محمد عماره: الأجيال الكاملة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

(20) راجع: علي عبد الرازق: الاسلام وأصول الحكم، الطبعة الثالثة 1925.

والاستشهاد من: الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص 46.

(21) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير 1988، المجلد الأول ص 41.

(22) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير 1982 ص 7.

(7) نذكر من هذه الترجمات:

- (39) انتظر كتاب دليبي - شتراوس: -
- La Pensée Sauvage Plon 1962
(40) انتظر: عبد السلام بنعيد العالي: ليتانيقيا، العلم والأيدولوجيا، دار الطليعة 1981، ص 134.
وحول نيتشة انتظر كذلك كتابه. Généalogie de la morale 10/18 1978
(41) من بين فلسفات الاختلاف، التي ارتقت عن السياق التشوي تذكر أعمال: جيل دلور، جاك فريدا، باطاي: انتظر مثلا:
- Giles Deleuze: Différence et répétition (PUF) 1976
- J. Derrida: L'écriture et la différence (Seuil) 1979
- G. Bataille: Preuves complètes, Gallimard n - R.F 1970
وحول خطاب ما بعد الحداثة راجع:
- Lyotard: La condition Postmoderne/ Minuit 1979
وكذلك دراسة هاريماس النقدية
- Le discours Philosophique de la modernité/ Gallimard 1988.
(42) ميشيل فوكو: حقايات المعرفة، تعريب: سالم ياقوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1986 ص 13.
(43) الخطاب العربي المعاصر، ص: 33.
(44) نفس المرجع، ص: 187.
(45) تذكر من هؤلاء:
- مطاع صفدي: انتظر كتابه:
استراتيجية التنسيب في نظام الأنظمة للعربية، مركز الأنباء القومي 1986.
و- نقد العقل الغربي: الحداثة - ما بعد الحداثة، مركز الأنباء القومي 1990.
و- عبد السلام بنعيد العالي: التراث والاختلاف: هابدر شيد هينغل دار التنوير 1985.
و- فحي الرقيبي: في كتابه:
قرامات في فلسفة التنوع. الدار العربية للكتاب 1988.
و- عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، دار العودة (د.ت)
(46) الخطاب العربي المعاصر ص: 191.
(47) ضد العقل العربي - الجزء الأول: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية ط: 4 - 1988 ص: 5.
(48) انتظر: محمد أركوني: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة. هاشم صالح مركز الإنماء القومي 1986 ص 12.
(49) نفس المرجع ص 15.
(50) الجابري: نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. الطبعة الخامسة 1986 ص 13.

- اسينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة.
- لسج: تجربة الجنس البشري.
- نهاج من الفلسفة المسيحية
(23) في الفكر الغربي المعاصر ص 27.
(24) راجع له:
- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des fondements de compréhension, elm USUL al-Figh, le caire 1965.
و- دراسات إسلامية، الأجلو المصرية، القاهرة 1978
(25) حنفي: من المطبعة إلى الثورة، المجلد الأول ص: 19. انتظر كذلك:
أماذا تعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله في تصابها معاصرة، الجزء الأول، دار الفكر العربي، القاهرة 1976.
(26) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت 1986، ص 24.
(27) نفس المرجع، ص 25.
(28) نفس المرجع ص 28 - 29.
(29) Habermas: Connaissance et intérêt, Gallimard (29) 1978, P 101
(30) ياسين الحافظ: المزمعة والأيدولوجيا المتهوكة دار الطليعة بيروت 1979، ص 276.
(31) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دار الحظيفة، بيروت 1980 ص 49
(32) نفس المرجع ص 146.
راجع أيضا كتابه:
- L'idéologie arabe contemporaine F. Maspero 1967
(33) عن الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص 45
(34) يرحان خليل، المرجع السابق ص 197 - 198
(35) تشير في هذا السياق بحفة خاصة إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي (التوسيرة) انتظر كتابه
- Pour Marx Maspero 1980 (2 éd)
- Li re le Capital (2e Tome) Maspero 1969/1970.
Le Nouvel esprit Scientifique PUF 1973.
(36) راجع
ومحمد وقيد: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، مكتبة المعارف الطبعة الثانية الرابطة 1984.
(37)
La logique de la découverte scientifique Payot 1972
Habermas: la science et la technique comme idéologie (38) Gallimard 1973.

- L'islam et le renouveau des sciences humaines 1976.

(59) الفكر الاسلامي قراءة علمية ص 44 - 47.

راجع أيضا:

- ARKOUN: Pour une autre pensée religieuse islamo-christians 1978/4

(70) تكوين العقل العربي ص 25.

(71) نفس المرجع ص 13 - 14.

(72) انظر: «مفهوم العقل الاسلامي»، الفصل الثاني من تاريخية الفكر العربي الاسلامي (65 - 115).

(73) انظر مقالاته «اشكالية الاعمال والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصرة: صراع طبقي أو مشكل ثقافي». المستقبل العربي، المدة 69 نوفمبر 1984. انظر كذلك عاتمة «الخطاب العربي المعاصر».

(74)

ARKOUN: L'islam, l'historicité et le progrès inconscience chrétienne et conscience musulmane devant les problèmes du développement Tunis 1970

موافق 1981، العدد: 40.

(75) ليس والقرآن، ص 52 - 53.

(76) علي حرب: «مداخلات دار الحداثة 1985 ص 22.

(77) طه عبد الرحمن في أصول الحزب وتجدد علم الكلام، المؤسسة الحداثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء 1975 ص 154.

(78) تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص 289 - 294.

(79) نفس المرجع ص: 16.

(80) انظر: حوار مع أركون - الفكر العربي المعاصر 69 - 68.

سبتمبر - أكتوبر 1989.

(81) انظر كتاب هارماز السابق.

Le Discours philosophique de la modernité.

(82) الحياة الثقافية - العدد 150/1988.

(51) نفس المرجع ص 14.

(52) نفس المرجع ص: 15 - 16.

(53) نفس المرجع ص: 16 - 19.

(54) عبد أركون: الفكر الاسلامي: قراءة علمية، مركز الانباء القومي 1987 ص: 17 - 18.

(55) نحن والتراث ص: 19 - 21.

(56) نفس المرجع ص 21 - 25.

(57) نفس المرجع ص 25 - 26.

(58) الخطاب العربي المعاصر ص: 12.

(59) نفس المرجع ص 10 - 11.

(60) تكوين العقل العربي ص 6 - 7.

(61) انظر الجابري: بنية العقل العربي - مركز الانباء القومي 1986.

(62) الجابري: العقل السياسي العربي - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990.

(63) راجع:

- Roger Bastide: Anthropologie appliquée payot 1971.

(64) راجع:

- Lectures du coran - Maison neuve et Larose 1983

(65) تاريخية الفكر العربي الاسلامي ص 56.

(66) نفس المرجع ص 16.

(67) الفكر الاسلامي. قراءة علمية ص 32 - 35.

قدم أركون قراءة سيميائية لبعض النصوص القرآنية، انظر مثلا:

- Lectures du coran: op. cit

(68) الفكر الاسلامي. قراءة علمية ص 35 - 44.

راجع مقالاته «الاسلام في التاريخ» منشورة في نفس الكتاب (الفصل الثاني).

راجع كذلك مقالاته:

• أستاذ فلسفة بجامعة نواكشوط، موريتانيا.

وقد خصصنا هذه المداخلة التي كانت من أبرز ما قدم في ندوة مؤتمر الأدباء والكتاب العرب في دورته السابعة عشر.

الأسطورة في الشعر العربي المعاصر

محمد الفزي*

وهذه الإستعارة انقسمت بعد ذلك إلى مجاز مرسل وكناية، وهاتان الصورتان البلاغيتان تحيلان على بداية الإنسان حين كان يخلط بين الجزء والكل (المجاز المرسل) والشيء وما يتصل به (الكناية)، أما الإستعارة القياسية فهي تمثل درجة أعقد في التجربة لأن العلاقة فيها بين الشيء والمشيء به قائمة على أسس قياسية^(١).

يرى «فيكي» أن الإستعارة بمفهومها العام كانت الرحمة التي أتت من الشعر والأسطورة توأمين حاملين نفس الملامح والصفات، والتخييل الإستعاري بدأ في نظره حين استعصت الطبيعة على عقل الإنسان فأسقط على عناصرها صفاته، أي أنه جعل نفسه، في غياب العلة مرجعاً. من هنا كان التخصيص والتجسيد. بسبب من كل هذا اعتبر الإستعارة أسطورة مكثفة، والأسطورة إستعارة موسعة كما رأى في الميثولوجيا شعراً متحجراً، واعتبر كل قصيدة أسطورة متجمدة^(٢).

هذه المعاني ذاتها كررها بطرائق مختلفة الفيلسوف «ماكس مولر» في القرن التاسع عشر وأكد أن الأساطير الوثنية ليست في الواقع إلا استعارات لغوية تم تحويلها لأسباب دينية^(٣).

هذا النزوع نحو توحيد الأسطورة بالشعر يثير كما لاحظ عز الدين إسماعيل إشكاليات عديدة إذ كيف نوحّد بين الشاعر الذي يوجه تيار المعاني المتداعية في

١) العلاقة

بين الأسطورة والشعر

أشار العديد من الباحثين إلى أن بين الشعر والأسطورة أواصر عديدة وأن علاقتها في المراحل الأولى من الحضارة الإنسانية وثيقة جداً وتعاونها أمر واضح وقد لاحظ «كاسيرو» أن الشاعر وصانع الأسطورة أتبعاً من عالم واحد. فكلاهما ينطوي على نفس القوة الأساسية وهي قوة التخصيص، وكلاهما لم يكن قادراً على تأمل الموضوع دون أن يمنحه حياة داخلية وشكلاً أساسياً. فصانع الأسطورة مثل صانع القصيدة يدمج المعنى بالمدرّك ويعتبر المجرّدات أشياء حية مما يجعل النصين الأسطوري والشعري مكان لقاء بين الذات والموضوع، بين الإنسان المدرّك والعالم المدرّك^(٤).

لكن إذا كان «كاسيرو» يعتبر هذين النصين متقاربين فإن عدداً من الباحثين رأواهما متباينين. ولعل أول من تمسك بفناء الحدود بينهما هو الفيلسوف الإيطالي فيكو الذي رأى أن البشر كانوا في البدء شعراء وصنّاع أساطير في الوقت ذاته. وقد أهاب هذا الفيلسوف بالأساليب البلاغية ليوضح ذلك فذهب إلى أن الاستعارة بمفهومها العام كانت أقدم الصور وأكثرها تعبيراً عن الفكرين الشعري والأسطوري، فهي التعبير عن الماطفة بلغة المحسوس والملموس،

نفسه بطريقة واعية والانسان القديم الذي يجهل المسافة بين انطباعه المباشر عن الحقائق والعبارات التي وجدها للتعبير عن هذه الحقائق؟

لقد كانت العبارات والصور بالنسبة إلى الانسان الأول تمثل حقائق واقعة وكان الارتباط بين الحقيقة والصورة ارتباطا كاملا، فالشيء والرمز صنوان بل هما شيء واحد في حين أن الشاعر يدرك ادراكا كاملا أنه يستخدم اللغة استخداما مجازيا، ويعي وعيا كاملا أنه يرمز.

لكن هذا الفارق الجوهرى بين الشعر والأسطورة لم يمنع «يونج» من التوحيد بينهما من جديد، فكلهما في رأيه إفصاح عن لغة الروح وأحلام العقل الباطن، فالقصيدة والأسطورة تصدران عن الأغراض السجقة للنفس الانسانية، وتشيران بلغة الرموز والاشايع إلى نواجز نمطية قابعة في الوجدان الانساني موروثه من أجيال عديدة من السلف. لكأن الذاكرة اخترنت من أثر تكرار بعد تكرار أنماطا معينة من التجربة حولتها إلى قصائد وأساطير. ومما لاحظته «يونج» أن هناك صورا بينها تتواتر عند شعوب مختلفة وفي عصور متباعدة من دون أن يكون هناك احتمال في أن يكون هذا التواتر نتيجة الانتقال والتوزيع. هذا التواتر هو أهم دليل عند «يونج» على ما يسميه بالاشاعور الجمعي.

ورغم أن يونج كان حذرا في تطبيق فلسفته على الأدب إلا أن عددا كبيرا من النقاد تغافلوا عن هذا الحذر ومضوا يكتشفون أساطير الجن البشري المتخفية في تلافيف الأدب، ويعتبر «تورثروب فراي» من أهم الذين أرسوا دعائم النقد الأسطوري وأعطوه زخا فكريا لافتا وفي رأيه «أن استلهم الأسطورة وتحويلها إلى إطار فكري يضم الأدب يحول النقد الأدبي إلى دراسة منهجية فيكتشف الناقد الدلالة الكبرى التي

يحملها تكرار صيغ معينة في آداب الشعوب المختلفة عبر الزمن وهي أن هذه الصيغ رموز تهجس في اللاوعي الانساني وتعبر عن ذاتها في الحلم على مستوى الفرد وفي الأسطورة على مستوى الجماعة».

وجلي أن اعتبار النص الأدبي رموزا عامة تنتمي إلى تاريخ الانسانية كلها يهذ خصوصية الأدب ويلغي دور الذات في إبداعه كما يعمل عناصر أخرى أولى بالتدبر في كل نص أدبي أعني الصورة واللغة والبناء، إننا لا ننكر أن يكون للأسطورة حضور في الأدب لكن الذي نريد توكيده أن هذا الحضور يتم عن وعي عامد من الاديب. فالشاعر، في اعتقادنا، لا يشكل قصيدته من فئات التصور القديم للوجود وإنما من فئات قراءاته ومطالعته إذ الأسطورة ليست أدبا، وهي عندما تنتهي دورها في تفسير علاقة الآكمة بالوجودات تنجب قيمتها وعندئذ يأتي دور الشاعر ليعملها قيمة جديدة، هذه القيمة لا تنطوي عليها الأسطورة بقدر ما تضاف إليها من هنا نجد الأسطورة الواحدة تتلون بتلون الشعراء، وتتعدد دلالاتها بتعدد قراءاتهم مما يقضي بنا إلى القول: إن الشاعر لا يستنسخ في حقيقة الأمر الأساطير وإنما يبتكرها.

(2) الأسطورة

في الشعر العربي المعاصر

تسربت الأسطورة إلى الشعر العربي المعاصر منذ بواكره الأولى، وسجبت وراءها لغة جديدة لوتت صور هذا الشعر ورموزه وحوت، على نحو عميق، بنيتها لهذا كانت عند عدد كبير من الشعراء قرينة الحداثة الشعرية، وأصلا مكيئا من أصولها فهي عند بدر شاكر السياب طاقة تعبيرية قادمة من عالم آخر⁽⁹⁾،

الأول اختراقاً للبيئة الأيديولوجية السائدة متمثلة في الثقافة الدينية المغلقة . فالأسطورة «شهوة قلق مناقض للسعادة بالمعنى الديني»^(١٦) وهي «الطريق الذي تبدأ بالأرض وتنتهي بالأرض»^(١٧) باستحضارها أراد الشاعر المعاصر أن «يلتزم الصدع بميتافيزيقيا الموت والبعث معارضا بذلك الدين بما هو عزاء وتعويض وتبرير للنفاق والعبث»^(١٨) فالعودة إلى الرموز الوثنية انتقال من إنشلاق الزمن الديني إلى انفتاح الزمن الميثولوجي حيث الإنسان مصدر القيم لا الآلهة، وحيث الموت من محييات الحياة وليس خاتمة لها .

لكن استخدام الأسطورة لم يكن اختراقاً للبيئة الأيديولوجية فحسب بل كان أيضاً اختراقاً للبيئة الخيالية السائدة التي جعلت من الشعر العربي القديم وثوقية جمالية وأنموذجاً لكل ما يأتي بعده أو مقياساً له، فاستلهم الأسطورة يؤكد أن أشكال التعبير الموروثة ليست نهائية ولا مطلقة ويؤكد أن التراث العربي لم يعد وحده النموذج والأصل، إنه إعلان عن أن «الحضور الانساني أصبح المركز والنبع وما سواه، والتراث من ضمنه يدور حوله»^(١٩). وفوق هذا يبدو إعلاناً عن «قلق اللغة» هذا القلق الذي دفع الشاعر المعاصر إلى البحث عن ينابيع رمزية عذراء منها يمنح صوراً ومجازات جديدة . بهذا حطمت القصيدة المعاصرة عن طريق الأسطورة الحواجز التي كانت تسيجها فافتتحت على تعبيرات ثقافية جديدة حاورتها، واستلهمتها، واستعارت منها مؤسسة بذلك قصيدة جديدة، مفتوحة على نصوص ثانية . قصيدة هي أشبه ما تكون بصندوق السحرة «باندورا» ما أن فتحتها حتى يتطاير منها كل الأجناس الأدبية وكل التعبيرات الثقافية .

وكان من نتائج هذا الانفتاح أن انتقل الشعر

وهي عند الشاعر عبد الوهّاب البياتي أحد الأقباط التي تنهض عليها القصيدة المعاصرة «والتي بدونها تجوع وتعمر وتتحول إلى هيكل عظمي»^(٢٠)، أما عند أدونيس فهي التأسيس الحقيقي للشعر لأنها التأسيس فوق هاوية «اللامحدود وغير المحدد»^(٢١)، بتوظيفها يعود الشاعر، في نظره، إلى حقيقته الأولى حين كان «يحيا مباشرة مع الأرض ويتحدث معها بلغة في مستوى الحاسة والبشرة وفي مستوى الصراخ والغريزة والجنس»^(٢٢).

كسلّ شهادات الشعراء تشير إلى أن توظيف الأسطورة مثل منعطفاً جديداً في القصيدة العربية المعاصرة، فقد انسلخ الشعر، عن طريقها، من غنائيه الضيقة وأصبح «استبصاراً في كلية الكيان الانساني»^(٢٣) فالتحدث من خلال الأسطورة يرتد إلى إنسان يرتد فيه صوت الانسانية كلها، بل إنه يتحول هو نفسه إلى رمز ويدخل إلى «الذاكرة العظيمة» على حدّ تعبير «ميرسيا الياد» . فالأساطير انفتحت على الأزمن، أي على كل الأزمنة من هنا تصبح الإهابة بها إهابة بالإنسان في كليته، الإهابة بالإنسان على الإطلاق والحقيقة .

هذا الانتقال من الذاتي إلى الكوني، ومن التاريخي إلى اللاتاريخي، كان في نظر «جاك بريك» حصيلة تغيرات عميقة هزت الوجدان والضمير العربيين في أواخر الأربعينات . ففيما كانت الشعوب العربية تسعى إلى التمسك بالحرية يهدّي من شعراتها... بدأ الشرق عالماً من الرماد مهدّماً شيهاً بالأرض الخراب التي وصفها «أليوت» بعد أربعين عاماً من إعلان «نيتشه» عن «موت الله» وفي الوقت الذي بحث فيه فريزر أسطورة لإله تموز^(٢٤).

وتشدّد الناقدة خالدة سعيد، اقتداءً بـ «جاك بريك»، على أن استلهم الأسطورة كان، في المقام

فعمي من دمي ماء وعودي كلهم عادوا
كانك «برسفون» تحفظها قبضة الوحش

في هذين البيتين تخاطب أم ابنتها المفقودة فتسألهما
وتدعوها إلى العودة إليها وفي هذا السياق يتم استدعاء
شخصية «برسفون» ابنة «ديمتر» التي كانت فتاة جميلة
حتى أن «هاديس» آله العالم السفلي اختطفها وهي
تطف الزهور، وجعلها زوجة له وملكة بين الموتى،
وقد بكت، «ديمتر» ابنتها وسعت إلى استرجاعها من
قبضة الوحش «هاديس». وكان أن رق قلب «زيوس»
لحزنها فحكم أن تبقى برسفون ستة أشهر مع أمها
«ديمتر» وترحل بعد ذلك إلى العالم السفلي لتقضي
بقية العام مع «هاديس».

ولكن كيف تعامل الشاعر مع هذه الشخصية التي
تجمل زينا من المعاني الأسطورية؟

إن المثل في هذين البيتين يلاحظ أن السياب أورد
الشخصية الأسطورية على سبيل التشبيه واكتفى بعقد
مقارنة واضحة بين «ضباع» البث و«اختطاف»
الحسنة الإغريقية وجلي أن الشاعر لم يغفر ذاكرة الرمز
ولم يسترشد دلالاته وإنما اكتفى بإيراده غفلا ساذجا،
ثم إن طبيعة التشبيه ذاتها تجعل الإفادة من الشخصية
الأسطورية إفادة متوقفة لأن التشبيه يحض مقارنة بين
طرفين متمايزين يقوم على ملاحظة نوع من النسبية
المنطقية وبالتالي لا يقوم على ما يمكن أن نسميه
بالتناسب النفسي الذي ينبع من الانفعالات الباطنية
التي تشكل نسج التجربة الشعرية، فهو على حد
تعبير القدامى يفيد الغيرة ولا يفيد العينة فصنات
الطرفين.. المشبه والمشب به.. لا تتداخل معالها ولا
تفاعل عناصرها.

إن استخدام السياب للشخصية الأسطورية على
وجه المشابهة والتماثل استمر في عدد آخر من قصائده

العربي من مرحلة الخطابة إلى مرحلة الكتابة، ومن
مرحلة الإنشاد والتطريب إلى مرحلة الكشف
والاستبصار، مما جعل القراءة تنتقل هي الأخرى من
فعالية سلبية إلى فعالية إنتاج وإبداع. فقارئ القصيدة
المتقنة يقتنع أسطوري لا يستطيع أن يلج فضاءها إلا
إذا وضعها في شبكة أعم من النصوص ولسنا نقصد
النصوص الأسطورية فحسب، وإنما كل النصوص
التي تعمل بشكل سري في نحت صورها، وتشكيل
رموزها.

3 طرق استخدام الشخصية الأسطورية في الشعر العربي المعاصر

1- استخدام الشخصية على سبيل المشابهة والمقاربة:
بدأ هذا النمط من استخدام الشخصية في وقت
مبكر مع الرواد حين أشاروا في قصائدهم إلى الرموز
الأسطورية إشارة سريعة من غير أن يسترشدوا دلالاتها
أو يستلهموا أبعادها فجاءت هذه الرموز في معظم
الحالات غريبة ناشئة.

في هذا الطور ركز الشعراء على الشخصية متفردة
ولم يلتفتوا إلى الأسطورة ذاتها وإلى الجمل المعاني التي
تطوي عليها فجاء الرمز في قصائدهم شاحبا لا غاية
من وراءه سوى التوضيح والشرح، وتقريب الأهل
من الأكثر، والأدنى من الأعلى على حد تعبير
البلاغيين القدامى، وهي وظيفة بند عنها الرمز لأن
الرمز لا ينهض لإثبات المعنى وتوكيده وإنما لإنتاجه
وتوليده.

يقول السياب في قصيدة «الأم والطفلة»
الضائعة⁽³⁾:

ليس بها من الركام وتر ولا صدى
وجهتي، كما يقال، مثلها غريبة
غربتك التي ثمتت غربتي...

أحترق
يكبر في الأفق... يولد في الأفق

وحينا يستيقظ الصباح
وينبت لي من أول جناح

مثلك يا فينيق
يا أيها الرفيق^(١٧)

جلى أن الشاعر «أدونيس» أدار قصيدته عل
أسطورة الفينيق وانقضى أثرها في تصوير هذا الطائر في
أحواله الثلاث: قبل الموت - في مواجهة الموت - بعد
الموت لكن الذي نريد أن نلفت الانتباه إليه هو أن
أدونيس عمل ما على خلق تداخل بين تجربته ووقائع
الأسطورة.

«فالفيينق»^(١٨) لم يعد كائنًا مفارقًا وإنما أصبح قرين
الشاعر (رفيقه كما جاء في القصيدة) في أسطوره يقرأ
أدونيس بعضًا من تجاربه، وفي رمزيته يهصر شيئًا من
رواه. هذه العلاقة بين الشاعر و«الفيينق» أفضت في
آخر القصيدة إلى حالة توحد بينهما، فإذا بالطائر ينوء
بغربة الشاعر وإذا بالشاعر يعمل أجنحة الطائر ينبت
لي من أول جناح).

وتشير «خالدة سعيد» إلى أن «فيينق» القصيدة -
رمز النار المعرفة - لا يستمد دلالاته العميقة من
الأسطورة بقدر ما يستمدّها من بيئة الشاعر وحياته
النفسية «فقد نشأ أدونيس في بيئة دينية وتعلم منذ أن
تجاوز الطفولة أشعار المتصوفين العلويين كما يحصل
لكل الشباب العلويين كالمكزون والمتخب...» يضاف
إلى هذا موت والده احتراقًا بحادث منجم. وقد

وكان فتنة التشبيه القديمة ظلت تغريه وتغويه، فلا
يكاد يفصل عنها حتى يعود إليها من جديد. وقد
حشد في قصائده عديدة من «أنشودة المطر» الشخصيات
الأسطورية حشدًا دون أن يوظف ظلالها وأبعادها
فجاءت محض أسماء تكتظ بها القصائد لا تكشف عن
غبوة التجربة ولا تفصح عن محتجب الحس^(١٩).

ب - استخدام الشخصية محوراً من محاور القصيدة:
هذا التعامل السكوني مع الأسطورة ورموزها لم
يكن إلا توطئة لطور جديد ستصبح فيه العلاقة بين
القصيدة والنص الأسطوري أشد وثوقاً وأبعد دلالة إذ
سيتقل الرمز من مجرد إشارة عابرة في القصيدة إلى
ذاكرة مشوشة يتجارب الشاعر ورواها:

في هذا الطور لن يباشر الشاعر الأسطورة من حيث
هي موضوع لمحاولات رمزية جاهزة وإنما «سيناشرها»
من حيث هي مصدر رئيس للرموز يستفيد من «اللائحة»
الأولى ليتقل من خلالها إلى دلائلها ثانية مرتبطة
بتجربة المعاصرة.

يقول أدونيس في قصيدته «البعث والرماد»:

فيينق إذ يحضنك اللهب أي قلم تحسكه
والزغب الضائع كيف عتدي لثلك
وحينا يغمرك الرماد، أي عالم تحسه
وما هو الثوب الذي تريده - اللون الذي تحبه...

غربتك التي ثمتت غربتي

غربتك التي تحب تنتشي

غربتك التي تموت ولما لغبرها

غربتك التي تموت ولما لغبرها...

أغنيتي يقال عن أغنيتي

غريبة

أحب أدونيس والده ميتا وقدمه في موته أكثر منه في حياته⁹ لمن كل هذا نخلص إلى القول أن الرمز أصبح في هذا الطور مشحونا بدلالات نفسية، موشوما بنار التجربة، فهو لا يحيل على أي تشابه خارجي، كما هو الحال في الطور الأول، وإنما يحيل على علاقات داخلية أخرى.

ج - القناع الأسطوري:

انتقل الشاعر في هذا الطور من مخاطبة الشخصية أو التحدث عنها إلى تمصصها والتكلم باسمها مما جعل الحدود تنهار نهائياً بين المستدمي والمستدم، والحاضر والماضي، والزمن التاريخي والزمن الأسطوري.

يقول بدر شاكر السياب في قصيدة «غور جيكور» (20) مرتدياً قناع «أدونيس غور»:

(1)

ناب الحنزير يشق يدي
ويغوص لظاه إلى كبدي
ودمي يتدفق ينساب
لم يقد شقائق أو قمحا
لكن ملحا
«عشتار» ... وتخفق أنواب
وترف حيالي أعشاب
من نعل يخفق كالبرق
كالبرق الخلب ينساب
لو يومض في عرقي
نور، فيضيء لي الدنيا
لو أنهض لو أحيا

لو أسقى آه لو أسقى
لو أن عروقي أعتاب
نور فيضيء لي الدنيا
لو أنهض، لو أحيا
لو أسقى آه لو أسقى
لو أن عروقي أعتاب
وتقبل شعري عشتار،
فكان على فمها ظلمة
تثال عليّ وتطبيق،
فيموت بعيني الألق
أنا والعمة...

(2)

جيكور... ستولد جيكور
النور سيورق والنور.
جيكور ستولد من جرحي
من غصة موتي، من ناري،
سيفيض اليلدر بالقمح،
والجرن سيفضحك للصبح،
تنهاج انعاماً حلوة،
والشيخ ينام على الريوه؟
والنخل يوسوس أسرار
جيكور ستولد... لكني
لن أخرج فيها من سجن
في ليل الطين الممدود
لن ينض قلبي كاللحن

القصيدية المقتعة داخل أو خارج، لم يبق هناك أسطورة من جهة، وقصيدية تسلمهم رموزها من جهة ثانية، لم تبقى شخصية أسطورية في طرف، وشاعر يستدعيها في طرف آخر، الخارج هنا داخل النص وأصبح أصلاً مكنياً من أصوله، والداخل انتفع على الخارج واستوعب صورته ورموزه. القصيدة انتظمت الأسطورة وأدرجتها ضمن قوايتها، والأسطورة خضعت لايقاع التجربة وأصبحت قادرة على الإفصاح عنها.

كذلك نجد الشاعر قد انفصل في هذه القصيدة عن هويته واكتسب هوية ثانية، فهو يتهايم مع الرمز الأسطوري أصبح رديف المقدس والكوني مما أضفى على صوته نبرة نبوية لما رهبته في السماع، كما نجد الشخصية الأسطورية بالتحامها مع الشاعر قد تخلت عن مرجعيتها الأسطورية واكتسبت داخل القصيدة أبعاداً إنسانية، هكذا انسلخت تجربة الشاعر عن الأساس التاريخي الذي تجري فوقه وتمددت في الزمن، وخرجت الشخصية من سديم الأسطورة إلى حيز التاريخ واحتضنت نبضه وإيقاعه.

وعلى هذا الأساس فتحن هنا لسنا إزاء عملية بسيطة يستبدل فيها بالصوت المباشر صوت غير مباشر، ولسنا بالمثل إزاء صوت يوضع فوق صوت آخر فتكون الشخصية «كتابة» يراد بها لازم المعنى مع جواز إرادة المعنى كما يقول البلاغيون القدامى بل نحن في الحقيقة أمام صوتين متضاعلين، وداخل هذا التضاعل يفقد كل منهما شيئاً من وضعه الأصلي، ويكتسب وضعا جديداً ومن ثم دلالات جديدة نتيجة تفاعله مع الطرف الآخر. ٢٧

على أن أهم ما يميز قصيدة القناع كونها لا تفصح عن التجربة مباشرة وإنما يسلك إليها طريقاً غير

في الأوتار
لن يتفق فيه سوى الدود

(3)

هيهات. أتولد جيکور

إلا من خضة ميلادي؟

هيهات. أينبقى النور

ودمائي تنظم في الوادي؟

أستسق فيها عصفور

ولساني كومة أعواد؟

والورد، وجرحي مغفور

وعظامي ناضحة ملحا؟

لا شيء سوى العدم العدم

والموت هو الموت الباقي

يا ليل أظّل مسيل دمي

ولتغد تراباً أعراقي؟

هيهات. أتولد جيکور

من حقد الخنزير للتدثر بالليل

والقبلة برغبة القتل

والغيمة رمل مشور

يا جيکور.

في هذه القصيدة اختفت ثنائية الرموز والرمز، والمستدعي والمستدعي وهيم ضمير واحد هو ضمير المتكلم. الشاعر هنا لم يعد واقفاً خارج الأسطورة يكتب بالاشارة إليها أو الإحالة عليها، إنما أصبح داخلها، تحول كائن من كائناتها، في فضاءها يتحرك، ويرموزها يتكلم وعبر أزمستها يتقل. هكذا لم يبق في

قاصد، فهي تهيب من أجل التعبير عنها بعناصر موضوعية تنهض وسيطا بين الشاعر وتجربته من ناحية، وبين الشاعر والقارئ من ناحية أخرى. فتبطئ التدفق المباشر للذات من جهة، وتبطئ من إيقاف النقاء القاري بصوت الشاعر من جهة أخرى. والوسيط في هذه القصيدة هو الأسطورة، والأسطورة عنصر موضوعي جماعي المنطلق لا يحيل على تجربة فردية وإنما على تجربة عامة، ولا يشع على زمن الشاعر وإنما على كل الأزمنة، لأنها إذا استعزنا لغة «يونج» خبرة إنسانية عامة يتردد صداها من ضمير إلى ضمير أثناء أزمان متطاولة، تجربة مطبوعة في أصل غرس الجنس، نافذة مفتوحة عما هو نقي وخطي وغامض وشائع متداول والإلهام بها إلهامه بالمام المشترك، بالجلد العميق لكي ننتنا، بوعية ولا وعينا في أن.

الأسطورة التي دارت عليها القصيدة هي أسطورة «أدونيس»، وهذه الأسطورة تنتمي إلى ما سماه الأنثروبولوجيون بالميثولوجيا الزراعية، وهي الميثولوجيا التي تحدت من عبادة الأرض بوصفها أما، وربها يكمن أصل تلك العبادة في الطبيعة الساحرة للزراعة والنمو، فالأرض التي تستقبل البذور ينبغي استرقاها واستعطفها الأمر الذي أدى إلى تشخيصها واعتبارها أنثى الآفة الأم لأنها تجود بالغلل ومن ثم ظهرت أسطورة الأرض الأم والساه الأب.

وقد أضفى الفكر الأسطوري على علاقة الأرض بالساه طابعا جنسيا شهوانيا بواسطة مبدأي الذكورة والأنوثة. فالأرض الأم تفعل لأبوة الساه عندما تعطل الأمطار فينبت منها من كل زوج يبيع. وأدونيس هو الإله الإغريقي، ذو الأصول البابلية⁽²⁾

وقد صورته الأسطورة «في شكل إله جميل أولعت أفروديتي به حيا. ولما كان طفلا خبأته الآفة في صندوق وضعته في عهدة «برسيفوني» إلهة العالم السفلي. بيد أن «برسيفوني» عندما فتحت الصندوق ورأت جمال الطفل، رفقت أن تعيده إلى «أفروديتي» مع أن إلهة الحب نزلت بنفسها إلى الجحيم ليفدي حبيبها من سلطان القبر. ولم يحسم النزاع بين آفة الحب والآفة الموت إلا «زفس» إذ حكم بأن يبقى أدونيس مع «برسيفوني» تحت الأرض شطرا من السنة، ومع «أفروديتي» في العالم العلوي شطرا آخر. وأخيرا قتل خنزير بري الشاب الجميل وهو في الصيد. وما أشد ما بكت «أفروديتي» حبيبها المقتول... ويقال إن شقائق النعمان نبتت من دم «أدونيس» أو تضمخت به⁽³⁾.

وهذه الأسطورة مثلها مثل الأساطير الزراعية تقوم على حركات ثلاث:

- الولادة
- الموت
- البعث

مصورة بذلك حركة الطبيعة المتغذية من ذاتها، المتجددة من خلال موتها. فالحياة في هذه الأسطورة تولد من رحم الحالة المناقضة التي نسميها الموت. الموت حادث عارض سرعان ما يتكشف عن حياة أبهى وأجمل، انه ليس حدا ولا نهاية وإنما هو كمون ووجود بالقوة. وقد أوضح «كاسيرو» أن «الفناء» فكرة «غريبة» عن الفكر الأسطوري حتى يمكننا القول أن الفكر الأسطوري إنكار عتيد لظاهرة الموت. ونحن إذا قرأنا «الفيدون» لأفلاطون شعرنا بجهد الفكر الفلسفي وهو يحاول أن يقدم برهانا عن الخلود واضحا لا يتقضى لكن الأمر يختلف عن هذا في الفكر

ونى من حجارتها بيته الشعري الجديد، أي بعبارة أخرى أقام أسطوره الجديدة على أنقاض الأسطورة القديمة.

من هنا وجب تدبر الرمز الأسطوري من داخل النص الشعري وخارجه في آن، لأنه بدخوله فضاء القصيدة يكتسب ذاكرة رمزية جديدة إلى جانب ذاكرته الرمزية القديمة وهذا ما شدد عليه النقاد حين دعوا إلى إيلاء التجربة الشعرية عناية كبرى كلما باشرنا الرمز الأسطوري، فالتجربة الشعرية بها لها من خصوصية في كل عمل شعري هي التي تستدعي الرمز القديم لكي نجد فيه الترخيب الكلي لما تحمل من عاطفة وفكرة شعرية. فالرمز القديم مهما يكن ضاربا بجذوره في التاريخ ومرتبطة عبر التاريخ بالتجارب الأساسية النمطية (أي بوصفه رمزا حيا على الدوام) فله حين يستعيد الشاعر المعاصر لا بد أن يكون مرتبطا بالحاضر، بالتجربة الحالية أن تكون قوته التعبيرية نابعة منه^(٢٧).

على أن قيمة الرمز الأسطوري لا تكمن في ارتباطه بلحظة تاريخية مخصوصة وإنما في انفصاله عنها وتمرده على مساحته الضيقة. الرمز بما ينطوي عليه من جدل داخلي بين الواقعي والتمثيلي، بين الكائن والممكن نجده لا يشع في اتجاه الحاضر فحسب وإنما في اتجاهات شتى. والرمز بطبعه نفي للذاتية الضيقة، وحلول في العام المشترك عن طريقه يكشف الفرد عن النوع والنوع عن الجنس، ويكشف الجنس عن الكوني وفوق هذا كله يكشف الثاني عن الأولي الباقي^(٢٨). وتبدو الرموز الأسطورية النابعة من الينابيع الزراعية، على وجه الخصوص، تراثا إنسانيا مشتركا وتعبيرا عن مرحلة مازالت كامنة في ذاكرة الجنس الإنساني بوصفها رمزا حيا يشخص العلاقة بين الحياة والموت،

الأسطوري، فالمت هو الذي يحتاج إلى برهان وليس الخلود^(٢٩).

إذا تأملنا قصيدة السياب نجد أن وحدات الأسطورة قد تغيرت فيها تغيرا بينا:

- قدماء أدونيس التي أنبتت في الأسطورة شقائق أنبتت في القصيدة ملحا.

- عشتار التي أيقظت أدونيس في الأسطورة عجزت عن إبقائه في القصيدة.

- الموت الذي كان في الأسطورة بحثا وولادة أصبح في القصيدة حدا ونهاية.

ولئن كان الرمز الأسطوري يتكون، مثلما أوضحنا، من حركات ثلاث: ولادة - موت - إنبات فان الشاعر أسقط الحركة الأخيرة لحركة الرمز بحيث أبقى على الولادة والموت وكان الحلقة فراغ صمت أو تساؤل عن الإنبات الموجل أبدا. بتر الرمز هو صياغة للسؤال خفية نسميها اليأس^(٣٠).

وهذا يعني أن بين الأسطورة من حيث هي مادة جاهزة أو بنية متكاملة تعمل وفق آلياتها الخاصة ونظامها الرمزي الخاص وبين الأسطورة من حيث هي خطاب شعري تحققت كينونته على يد فرد واحد تمتد مسافة. هذه المسافة تبلؤها «زاوية الرؤية» التي يتم من خلالها تفكيك الأسطورة وكسر نظامها الترميزي من أجل بناء نظام آخر، عالم تمثيل بديل. أن «زاوية الرؤية» هي موضع تحريف، وهذا التحريف هو الذي يمنح النص تشكيله ويعمله يستقل ببنية، وبذلك يحقق تمردا على مرجعيته، يحقق هذا التمرد بالصياغة الجديدة، بتأسيس حجم وفضاء مبتكرين^(٣١) بسبب من هذا كان «أدونيس» الشاب غتظا عن «أدونيس» الأسطورة. كان نقضا له. فالشاعر لم يستنسخ الأسطورة لم يماكها وإنما حولها إلى شطايا وأنقاض

متصلا بأسطورة أدونيس أو بأسطورة عريية مشابهة⁽³⁷⁾.

إلى جانب هذه الإيماءات الأسطورية يمكن أن تثير هذه الكلمة في القارىء إيماءات ثانية فمن النضاد ومن الحلم⁽³⁸⁾ ومنهم من رأى في فصل عشتار في إيقاظ تموز وفي ابتياق الملح بدل الشقائق تلويحات إلى علاقة السياب المتوترة مع المرأة⁽³⁹⁾ هكذا تنفجر المفردة الواحدة عن أفق من الدلالات، وتصبح ألقالا وأخيلة وأفكارا متباينة، «لكن التباين يعيش في كنف العافية فلا تهدم العناصر التباينة بعضها بعضا بل تغلظ متعاضدة متآزره»⁽⁴⁰⁾ بسبب من كل هذا كان الرمز دائما مصدر خصب لا ينضب.

الهوامش

(1) ارنست كاسيرو فلسفة الحضارة الانسانية ص. 145

(2) - (3) انظر: حسن حنفي: فلسفة التاريخ عند فيكو - مجلة الفكر العربي عدد 27 - 1982. ص. 244. فريال عزول: المنهج الاسطوري مقارنا - مجلة فصول عدد 3 - 1981

(4) يقول «ماكس مولر» ان الانسان في مراحله الاولى لم يكن قد وصل الى مستوى التمييز الذي يمكنه من ان يقول شيئا بسيطا مثل «الكل الليل» بل وجد نفسه خطيرا الى ان يقول «اذ القمر يقبل الشمس قبله النوم. وفي المراحل المتأخرة عندما كانت معاني هذه الاستعارات قد فقدت مع مرور الزمن لتتزعج الداس حكايات تفسر تلك الاستعارات ومن ثم عدد الميثولوجيا مرما في اللغة.

انظر: عز الدين اسماعيل: الادب والايديولوجيا - فصول - المجلد 5 - 1985 ص. 40.

(5) ريتا عروس: اسطورة الموت والبحث في الشعر العربي الحديث للوسعة العربية للدراسات والبحر 1978 ص. 101

يقول بدر شاكر السياب: نحن نمشي في عالم لا شعر فيه، أعني ان القيم التي تسود قيم لا لشعرية. فبادا يفعل الشاعر اذن؟ يلجأ إلى الخرافات والأساطير التي لا تزال تحفظ بحراريا ولاها ليست جزءا من هذا العالم مجلة شعر - عدد 3 محرم 1957 ص. 111.

وبين الكون والفساد في شكل عود أبدي، وما زالت تلك الرموز قادرة على ان تلهم الروح الحديثة بما يعوزها من شفرات موحية تمد نسيجها الخفي وتبسط جذورها المتينة في اللاوعي الانساني⁽⁴¹⁾.

على أن أهم ما يميز الرمز، أي رمز، هو أنه يمنح القصيدة عمقا واتساعا ويفتحها على تعدد المعاني. فهو قادر على عبور اللغة لأنه يقع خارجها EXTRALINGUISTIQUE في حين نجد بقية الصور محكومة في بنية اللغة وداخلها INTRALINGUISTIQUE الرمز يشعل الذاكرة ويذكي جرة المخيلة لان الانتقال فيه من المدلول الأول إلى المدلول الثاني الرموز إليه لا يتم من خلال وحدات معنوية مشتركة بين هذين المدلولين وإنما يتم من خلال عملية ذهنية مجردة.

لهذا يتيح الرمز قدرا من الحرية في استحضار المعاني لا يتوافر في الصور المجازية الأخرى التي تعتمد، في الأغلب الأعم، إلى سلب هذه الحرية وتطويق ملكة الخيال⁽⁴²⁾ فعندما تقرأ كلمة «الشقائق» في قصيدة السياب يتداعى بالضرورة في أذهاننا حشد من الصور التي تتكامل من غير أن يلغى بعضها البعض. فهذه الكلمة قد تحيل في مستواها الأول إلى ملكة النبات التي ظلت في الذاكرة الشرقية قرينة ملكة الانسان⁽⁴³⁾ لكنها قد تحيل، لمن اطلع على الأسطورة، على الزهور التي تنبت من دماء أدونيس، كما يمكن أن تحيل على أصل الكلمة الإغريقي. فالشقائق جاءت في الكتب العربية ترجمة للكلمة اليونانية ANEMONE المشتقة من ANEMOS التي تعني النسيم والروح وتلوح إلى نسمة الخلق المجددة والتلاحق بين الزهور عن طريق غبار الطلع⁽⁴⁴⁾ لكنها قد تحيل إلى أصل الكلمة العربي، فشقائق النعمان تتكون من كلمة شقائق التي تعني «قطع» وكلمة النعمان التي تعني «الدم» والكلمة كلها تعني قطع الدم (ولا يمكن لهذا المعنى إلا أن يكون

(6) مجلة الجامعة، عدد 4 كانون الثاني 1977 - العراق ص. 21.

(7) - (8) - (9) أدونيس: الشعرية العربية، ص. 104.

JAQUES BERQUE: Langages arabes du present. (10)
Gallimard Paris; 1974, P. 303

(11) - (12) - (13) خالدة سعيد: حركية الابداع - دار العودة بيروت 1979 ص. 134. وما بعدها.

(14) أدونيس: ومن الشعر - دار العودة بيروت 1983 ص. 228.

(15) بدر شاكر السياب: الديوان دار العودة بيروت 1971 ص. 153.

(16) للتوسع، انظر حسن الطيبي: دير لللاك.

(17) أدونيس: الاحوال الشعرية الكاملة، للجلد الاول - دار العودة بيروت - 1985 ص. 158.

(18) نقول الاسطورة: الفيني طائر يحجم النسر ذو عرف وهاج، وترعلة فعية وريش بلون البرفير وتنب ابيض موحط بشعر ريش حمره وجيني برافين كالنجم كان اذا شعر بدنو اجله بنى عشه بفصوص بطيخها بالطيب ومرضها حرارة الشمس فلتطبخ ويقرق نفسه حيا ثم تكون من رماده شرقة تشق عن فيني جديد يحصل بقايا ابيه الى هيكول الشمس فواسطورة الفيني قريبة من اسطورة العنقاء العربية بل قد ذكر الفيني في كتابه «هجابات الخلقوات» ان العنقاء اعظم الطيور جنة، تحلف القيل وعند طيرانها يسمع من ريشها صوت كهجوم الليل وان عمرها ألف وسبعائة سنة واما تزاوج الاثني عليها فحسنة، فاما حان وقت يعضها تظهر بها اثر شديد فيان الذكر ياه البحر في منقاره ويحتملها به فخرخر اليضة عنها فيحضم الذكر والاثني شفي وتصيد ويضرخ اليطي بسالة وحس وعشرين سنة. ومن كبر الفرخ فان كان اثني فالعنقاء الاثني تجمع طبعا كثيرا والذكر يوقد بمنزله نادرا ويضرم ذلك الحطب والاثني تدخل تلك النار وتحرق والفرخ يقي زوج الذكر وان كان الفرخ ذكرا فالعنقاء الذكر يفعل مثل ذلك ويضي الفرخ زوج الاثني وقد ذكروا في العنقاء الفولاء اعجب مما ذكرنا. خالدة سعيد. البحث عن الجذور.

(19) خالدة سعيد: البحث عن الجذور - بيروت 1960 ص. 92.

(20) بدر شاكر السياب: الديوان دار العودة بيروت 1971 ص. 410.

(21) جابر عصفور: ائمة الشعر المعاصر - مجلة فصول ص. 124.

(22) يقول فريز: كان يعبد أدونيس الاقوام السامية في بابل وسوريا ثم احد الاربعين عنهم عبادته حوالي القرن السابع قبل الميلاد وكان اسم الاله الحقيقي ثور وما التسمية أدونيس الا الكلمة السامية وممتاعا «السيد» وهو لقب احترام كان يطلق عليه عباد.

جيس فريز ادونيس او ثور ترجمة جبرا ابراهيم جبرا المؤسسة العربية

للدراسات والنشر - بيروت 1982 ص 18

(23) المصدر السابق ص 22 - 23 - 153 - 154.

(24) ارنست كاسيرو: مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية ترجمة احسان عيسى دار الاندلس بيروت ص 159.

(25) (1) معنى العيد: في القول الشعري - دار توفيق الجديدة بيروت 1987 ص. 80.

(26) (2) معنى العيد: في معرفة النص. منشورات دار الافاق الجديدة بيروت 1983 ص 72.

(27) (3) عز الدين اسحاق: الشعر العربي المعاصر ص 195 وما بعدها.

(28) - الصورة الادبية ص 183

(29) - الرمز الصوري ص 44

Michel Ir Guern: Semantique de la metaphore et de la (30)
matonymie. Larousse. Paris P.43 (voir le chapitre - metaphore
et symbole -)

يقصد Michel Ir Guern مقارنات هامة بين الاستعارة والرمز. ويرى ان في الكلمة الرمز تجمع كل العناصر المؤلفة لاجلها المعايير الاول لتشكيل الصورة العقلية التي تطبع في اللحن. ثم من خلال هذه الصورة بكاملها يتم الانتقال الى صورة أخرى او مفهوم آخر هو الرموز اليه، وهذا الانتقال يتم بعملية عقلية لان القضاء الدلائل يتم في ذهن القاري. في حين يتم الانتقال في الاستعارة من الدلول الاول إلى الدلول الثاني من خلال وحدات معنوية مشتركة بين الدلولين.

ويقسم «تودوروف» علاقة بين الرمز والرموز اليه ضمن عملية الترميز التي يصفها كرمط غير ثابت نسبيا بين وحدتين من المستوى نفسه، وبين دالين ومدلولين. انظر: O. Ducrot / T. Todorov: dictionnaire encyclopedique des sciences de langage. Paris Seuil, 1972 P. 134

(31) جبرا ابراهيم جبرا: النار والجوهر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1982 ص. 40.

(32) (33) ائمة الشعر المعاصر ص 148.

(34) علي حداد: اثر التراث في الشعر العراقي الحديث دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ص 153.

(35) د. عبد الكريم حسن: الموضوعية النيسوية (دراسة في شعر السياب) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت 1983 ص. 224.

(36) مصطفى ناصف: الصورة الادبية.

النقد والحداثة

«بحوث في النص الأدبي» نموذجاً⁽¹⁾

بوبكر بن شعبان*

الإعتراف بأن فهمنا لكثير من منجزاتنا الأدبية في تراثنا يتوره غموض في الإدراك، وتعتم على الرؤيا، ونقص في اليات تحديثه.

كلنا مؤمن بالحداثة لدينا. فهي كلمة أنيقة وشيقة، ولكننا في أذهان كثير منا غير دقيقة فهي بلغة النحاة دالة على وجه الحقيقة دون وجه. ويكفي أن ننظر في هذه الكلمة وما في محلها من قبيل: «الماصرة»، «التصير»، «التجديد»، «الابتداع، التحديث» حتى يصيبنا برد اليقين بأننا قوم محدثون، وبأن الحداثة مطلب شريف ملذوذ لدينا.

واستيع ذلك أن تراثنا أصبح غير «متعد» إلى أذواقنا إلا بواسطة الحداثة، فأن تفهم تراثنا في ضوء فهم أسلافنا خسران وغبن وغدت هذه الحداثة بذلك ثوبا فضفاضاً يتخذ للزعة، وكلمة عاصمة من القواصم يتبرك بلفظها درءاً للجنة الحاقدين على غير المحدثين وأتى ذلك إلى أن تصبح الحداثة حداثات فمن حداثة لغوية، إلى ثانية طوباوية، إلى ثالثة عقلانية إلى رابعة «مشروع».

كل هذه الأنواع من الحداثة وما دار في فلكها استبت عقول الجيل الجديد من الدارسين، وللإنصاف نقول إنه قلّ منّا - إلا من عصم ربك - من تعامل معها بحذر والنظر في ما آل إليه تراثنا الأدبي يتبين خطورة التحديث القائم على غير وعي وما استتبعه

الحداثة في النقد مطلباً

التراث والحداثة مصطلحان استحالا من أكثر الألفاظ تداولاً على الألسنة. فالتراث العربي بناء مركب مترابك متمازج فيه الأسطورة بالحقيقة، ويتقاطع فيه الطريف والتلذذ وإن مناحيه من الوفرة والتشعب بما يحيل البحث فيه شاقاً عصياً. وهو أشق على من رام في البحث مسلحاً شرعته طلب الحداثة. ومنشأ هذه الوعورة أن الحداثة «حداثات» وأن السبل إليها مختلفة.

وحيال هذه القضية إشكالان: الأول محكوم بمرتبعة مفهوم الحداثة إذ كثيراً ما تنهم حدوده اقتضاءً لوعي بالنقص منقوص، أو احتكاماً لمبدأ الإحواض والأعراض فإذا الحقّ حقوق، وإذا لكل ذي حقّ حقه. أما الإشكال الثاني فهو أنه ليس ثمة حقيقة واحدة في عرف الدارسين، كما أنه يندر منهم من لا يرى ضيراً في الاعتداد برأيه وبما يراه فيه حقاً.

لعله يتضح - من هذا المنطلق - خطورة بحث الحداثة والتراث، فالحداثة إن كانت متعلقة بالتراث تبدو من تشابك الحالات، وتضافر الأسباب والتأثيرات بحيث يحار الباحث في تفصي مسالكها، ولستكناه مغالقتها ولذلك فإن «محدث» التراث يظل دوماً في مثل حاطب الليل قلّة زاد وندرة فهم ناضج لمشكلاته.

وإذ نثير قضية الفهم الناضج لثاقه مقضي علينا

مشكلاتها موضع التساؤل جزء من الحل. وفي رأينا أن «جوهر الحدائث» لا يمكن أن يستقيم إلا بتحقيق معادلة صعبة طرفيها تحديث الأصل وتأسيس الحديث. وإن ذلك ليس بعزيز على من تمثل شعوب التراث في أصلها وهضم أفانين الحدائث كما استقامت في منابها وزاوج بينها على نحو دقيق صريح مريح فلا إنغلاق، ولا انشطار ولا استلاب وكذا حد الثقافة جمع دون منع، وعقل غيرك تزيده في عقلك دوننا تليق.

لهذه الأسباب وغيرها نحاول لاحقا «قراءة» بحث تحديتي في النقد. وهو عمل جاد حفزنا على الاهتمام به هذا اللون من الحدائث القائم على الأخذ بأطراف بلاغة القدم ومستطرف جديد الغرب من جهة وانفراجة ضمن جهود تونسية مختصة تسمى إلى تأسيس مذهب في النقد حديث شعاره «التراث والحدائث» من جهة أخرى (2).

لقد أراد صاحبه أن يكون كتابه أولا وقبل كل شيء أداة نقاش وإضافة وفي الحقيقة أن يكون هذا الكتاب أداة نقاش فذلك من متعلقات النقد وجوهره، وأن يكون إضافة، فإنه من قبيل المضاف الشريف الذال على شرف المضاف إليه.

«بحوث» نموذجاً للحدائث

الكتاب مقدمة وثانية فصول مستقبل بعضها عن بعض ولقد عرضت هذه الفصول لقضايا تختلف نوعا وتعدد موضوعا لكنها تصدر عن أصل واحد وتهدف إلى غاية واحدة: البحث في النص الأدبي موصولا بمجمل قضايا كتابة وإعادة كتابة ومباشرة وترجمة ومدروسا في ضوء منهاج «الأدبية» من حيث دسامة

من اثبات واغتراب أحيانا وتشويه وطمس أحيانا أخرى، وشك وتشكيك طورا، وهروبا ونكرانا طورا آخر ولا يسع الباحث إلا خروجه بحقيقة مفادها أن وعينا بتخلفنا عن «جوهر الحدائث» هو ذاته متخلف أحيانا.

ومأى هذا التخلف سطوة «أدلة» مفاهيم الحدائث، ووسمها بمياسيم منجزات الغرب النقدية مسقطه خالصة. ولقد أدى ذلك إلى تنقيب التراث في زخم التنظير أو تشويه بها يتوافق مع مناظير الحدائث عند الآخرين. ثم إنه متى اقتصر في درس التراث على موازين «الحدائث» - وما أكثرها - ألفينا الباحثين قد انقسموا أوزاعا كل يدعو ناديه فمن ناح في البحث منهي آتيا، ومن ناظر فيه زمانيا إلى آخر محكم إلى هذا اللون من التنظير، أو ذاك التنقيب في النقد الغربي، إلى رابع جاحد معانيد قائل بأن لا قرأت للغرب أصلا.

مناهج في الحدائث مختلفة، وتصورات بلزاء التراث عديدة. نعم الحدائث منفا لنظرة أطرف في البحث، وأوفق في تنويع آلتنا في توسلنا لفهم هذا التراث وشحذها، وبس حدائث تحذف في مياه غير مياهه، فما حال هذا التراث إن أمعن على غير روية في تحديثه؟ وما حاله إن أوغلنا في شعاب هذه الحدائث وقادنا هذا الإيغال إلى غير منصرفنا، فلا نحن بالذين خلدنوا التراث، ولا بالذين أمسكوا بناصية الحديث؟ فإذا الكلام عود على بدء، وإذا بأطرف جدّة عندنا هي القديم؟ فهل نحن بحاجة حقاً إلى تحديث هذا للتراث؟ وكيف السبيل إلى ذلك؟ وهل وفق النقاد من العرب في تحقيق هذه الغاية؟

ننتقل هرجة ما نعتقد - نخلصين - الإجابة عنها. ولكنّ حظنا أن بحوثا جادة في هذا المضمار سوف تفيق. وإنّ الوعي بالقضية لدى أهل الذكر ووضع

الأسلوبية المقارنة على معارشات أحمد شوقي وخلفه من ذلك إلى إشارة قضايا أخرى متصلة بعلم النص لعلّ معناها ما تعلق بمسألة «النص» (3).

- الفصل السادس: بحث فيه المؤلف في سمة الغموض في الشعر قديمه وحديثه ولاحظ أن الغموض أنواعه كثيرة وهي في عمومها محلة بوضوح البلاغ الشعري، على أنه نبه إلى ضرورة توفر القدر الذي لا يحيد عنه لتوفر شرط إمكان الشعر وبين من ناحية أخرى أن شعرنا القديم - وإن احتوى قدرا من الغموض كبيرا - يعد أقرب مأخذاً من شعرنا الحديث وهو شعر يجاوز فيه بعض الشعراء حد الغلالة أحيانا، فيستحيل الغموض إغماضا.

- الفصلان السابع والثامن: خصصهما الدارس لدراسة النص الأدبي في ضوء قضية الأجناس الأدبية وربط بين النص وسائر قنوات المعرفة والثقافة المكتوبة والمسموعة والمرئية.

بمثل هذا التوجه سعى المؤلف الى تطبيق ظاهرة النص الأدبي بالبحث في الجوانب التي ذكرنا وليس غرضنا من عملنا أن نستعيد هذه الأفكار ملخصة وانما سنجعلها في محورين رئيسين: إبداع النص الأدبي أولا، ومباشرة النص الأدبي ثانية. وسنسعى إلى اعتمادهما مدارين يكونان لنا منفذا لعرض مادة الفصول واستكناها ومناقشتها.

إبداع النص الأدبي

النص الأدبي سواء كان نثرا أو شعرا إنما إبداعه في

معناه إغماضا وإيانة، واستخدام ألفاظه إيملافا وعدولا، وضبط موقعه من سائر الأجناس الأدبية كنيونة وصيرورة، وتحديد أثر تفاعله مع هذه الأجناس في تفاعلها مع واقع العصر.

ونجمل موضوعات الفصول كالآتي:

- الفصل الأول: خصص للبحث في هوية النص الأدبي كما تبدت في كتابين: كتاب لريفنتار وهو أسلوبى وكتاب لكوهين أحد رواد الانشائية.

- الفصل الثاني: أفرد لدراسة بعض المناهج النقدية لدى العرب وهما منهاجا الاختصاليات وشرح الدواوين. ولقد اعتمدها المؤلف نموذجا للوعي النقدي بالنص الأدبي.

- الفصل الثالث: خصص للنظر في صيرورة النص الأدبي وذلك بالنظر إليه من وجهتي: «الجحالية» و«الوثائقية» مما أدى بالباحث إلى الخلوص بأن سرّ خلود النص معزوّ بالأساس إلى أدبية وإلى ما يتوقّر عليه من قدرة على الإمتاع.

- الفصل الرابع: بحث في مشاغل النص مترجما وفيه بين الباحث أن امتياز النص المنقول إليه من امتياز الناقل، والنص المنقول منه. وعليه فمراعاة مبدأ الأمانة على نحو صارم قاد المترجمين إلى نوعين من الترجمة الأولى تقريبية والثانية توليدية.

- الفصل الخامس: طبّق فيه الباحث كليات

ويؤكد أن تدبر نمط الكتابة يبقى الوافي الحصين من الخلط بينها. فساق نموذج الأمثال، والمخاطبات المعنوية كالأنغاز والأحاجي وما يدخل عموماً في باب أدب الملاحن وأسلمه ذلك إلى أن «مذاهب العرب غير متفقة في حد أساليب الكناية والتورية والتعريض والأنغاز» ب 202/ 206 .

والملاحظ أن صاحب الكتاب قد نظر إلى قضية الأجناس عامة وتصور العرب إليها من خلال ما ألفوه، في ضوء ما راج عند البنيويين (Todorov) والاشائين (Jakobson) .

ونحن إذ نلمس بوضوح توفيق المؤلف في المزاجية بين حسن الاقتادة وطيب تدبرها في قراءة التراث، نلاحظ انتصاره للأسلوبية بحيث يكون تحديد الجنس الأدبي عنده محدداً بنوعية المكتوب التي لا بد أن تكون خصوصية. (تتبع) لا ننكر أهمية الأساليب ودورها ولكن إلى أي حد يمكن لدراس الأجناس أن يرتاح لهذا المعيار. أفلا يحتاج أيضاً إلى روايد خارجية تُسهّم في تبيان جنس من الأجناس؟ ثم إن المؤلف يدعو إلى التخلي عن المقياس التاريخي والمقياس المضموني ويرى عدم كفاية المقياس الهيكل البنيوي العام، ألا نلمس شعوراً لديه بالارتياح للأسلوب؟ والحال أن نوعية المضمون تستدعي استخدام أسلوب معين بخصوص في سجلاته اللغوية، ومعانيه وصوره وأخيلته ولنتطلق من الشعر والنثر باعتبارهما أبرز جنسين عرفهما الأدب العربي. فنحن إن استثنينا ما اعتبره العرب فوارق بينها كالوزن وطريقة الرسم، نلاحظ أن مادة الشعر قد تكون مادة النثر ذاته. ولقائل أن يقول إن المادة لا تميز وإنما طرق أدائها وتصويرها هي التي تميز. ورأيتنا أن هذه المادة ليست مطلقة فهي متوقفة على خصائص مضمونية قد تكون متناسبة لشكل دون آخر، ولهذا السبب تتنوع أساليب القول داخل الجنس الواحد:

إنجازته وإنجازته هو تشكيله في صورة أدبية فصلت أطرافها وأحكمت من لدن من هو بصناعة الأدب خبير. وعليه فالنص لفظ تواء، أو تقادم لفظه فأعيدت كتابته على وجه التناص أو ترجم يظل نصاً أدبياً له بين الأجناس الأدبية محل رفيع وبالإبداع صلة رَحِمَ «بالإبداع يكون نثر كما يكون شعراً» ب 192

النص جنساً أدبياً

منطلق القضية قائم على ما إذا كان بإمكان النقاد اعتبار النص «جنساً أدبياً موحداً قائم الذات» ب 192 أما جوهرها فقوامه النظر من زاوية الأجناس الأدبية في النص المبدع وذلك لأن مفهوم الأجناس حاضر في مختلف النصوص على صعيد الإبداع حضور أغراض القول فيها ب 192 وهنا تطرح إشكالات عديدة. هل ينسحب هذا المفهوم على الشعر كما ينسحب على النثر؟ أم أن المسألة من متعلقات الخطاب العام أكثر مما هي موصولة بالخطاب الأدبي؟ أم هي رهينة ظاهرة الإبداع كما ذهب إلى ذلك مؤلف الكتاب؟ ب 192 أم تتجاوز ذلك كله لتستحيل بموجب اختلاف أشكال التعبير مسألة شكلانية ب 194 «فكل جنس أدبي يقوم أساساً على ضرب من الأساليب معين» كما أن استخدام الأساليب «يختلف» من نص أدبي إلى آخر، ومن مؤلف إلى آخر، ومن فترة إلى أخرى، ومن جنس أدبي إلى آخر» ب 195. وعلى هذا الأساس تنتصب الأسلوبية المعيار الفاصل في تمييز جنس أدبي من غيره، فالخطبة مغايرة للمقامة، ومثل الحكاية في ذلك مثل المسرح وبين المؤلف أن رجحان كفة المعيار الأسلوبية معزو إلى قيمة النص من حيث هو المبتدأ والمتتهى في فرز الأجناس.

يقول طه حسين في هذا المعنى: «كما تمجده، أو قريبا مما تمجده في لفظ جميل عتاز بالرقّة ان كان الموضوع يحتاج إلى الرقة، وبالفخامة والضحامة ان كان الموضوع يحتاج إلى الفخامة والضحامة» (٤) وعليه فداوس الأجناس مطلوب إليه اعتماد الأسلوب في المقام الأول، والمضمون في درجة ثانية. إن الجنس الأدبي جهاز لا يستقيم بذاته. فهو موصول بادة غصوصة رتبت على هيئة غصوصة ويرتّب عن هذا المعطى اضطرار السداكس إلى البحث في مسألة الأجناس الأدبية من جهة أدبيتها ومعلوم أن تحديد الأدبية مشروط بامتراء دواخل النص الأدبي وغوارجه فائلث مثلا كجنس أدبي يحتاج في نقده إلى مناهج نقدي جامع لأنه نص جامع Architexte، فلا يستطيع اغفال «أسباب نزوله، ولا بنيتة ولا لغته»، ولا الأسلوب الذي به تشكّل واستقام كما أننا لا نقدر على إهمال دسامته أو ضحاكته قياسا على مدى قبوله من قرائه وكل هذه العناصر تتجاوز المثل كجنس أسلوب لتفحّص المجال لدراسته كجنس «مضمون» له بسامعه أو قارئه ويمبدهه وبالزمان والمكان صلات نسب وقراءة. وقد يصحّ اعتماد الأسلوب في فرز الأجناس في الأدب الغربي أما الأدب العربي ولنا ندرى إلى أي حدّ أنشأ العرب نتاجهم الأدبي على نظرية الأجناس؟ فهل يمكن أن نعتبر الرسالة الأدبية جنسا أدبيا قائما على الشكل وحده؟ أليس هذا الشكل وقد فعلت حضارة اليوم فعلها في مضمونه فسلكت منه دوافع إنجازها وسلبت أشكاله. فانقرض أو كاد؟ ب 222.

صيرورة الإبداع

قدما كانت الكتابة قيّدا وكان العلم صيدا أما اليوم

فقد أفلح هذا المفهوم، وكأني بالمولفّ حزين لهذا الأفول ناع ليأه هكذا ترانا ندرج نحو غياب الإنسان تماما عن البناء الثقافي وغياب الرؤية التحررة عن الإبداع وغياب الأدبية عن الأدب» ب 219. وهو إذ يأسف لأفول حضارة الكلمة المقروءة، وإيذان حضارة الكلمة المرئية «يتشوف صيرورة الإبداع. ومثل هذا التشوف المشروع يبرّه تقلص دور الإنسان كتابة وقراءة تتجزآن بالفردية الفاعلة ليستحيل دورا منفعلا أكثر مما هو قاعل: غريب أن تنتهي إنسانية الأدباء والأدب تحت تأثير غزو الآلة، وزحف وسائل الإعلام المرئية خاصة.

صحيح إن الآلة الإعلامية قادت القوم إلى تدهير الثقافة معدسة «الكاميرا» ولكن ما قولنا في ما تُسديه آلات أخرى قارئة كالحاسوب من خدمات جليلة كاستثمار النصوص أو تخزينها أو جردها فتختصر الوقت، وتعين على التركيز في زمن أضفى القارئ فيه مشته الذهن والافتتيم. موزعا بين متاح في الحياة كثيرة. ثم إن دسم المنوعات الثقافية في التلفاز (البلاد المتقدمة) قد يُسدى للمُتفّص المُختص غنى فائده. وما أكثر ما يفوتنا في هذه الأيام.

ولكن صميم المشكلة يتجاوز تمجيد الآلة أو إدانتها ليشير قضية مستقبل الأجناس في عصر لم يعد فيه «للبيان سوق وللدأب شراء» إلا إذا أذهبا أو عرّضا على شاشة التلفاز. ولقد تنبأ الكاتب بانقرض جنس الرسائل الأدبية ب 222، ونهضة المسرح. أما الشعر فقد نجح لخصوصيته ورباطه بالوجدان ولأنه لا يُهمّ إلا إذا قرئ بعين الإنسان الباصرة. وأبسى صاحب البحوث ارتيأحه لهذه القطيعة بين الشعر والآلة، ولكن ما رأينا في تسجيل الأشعار المكتوبة لتُدّاع في المقاهي والبيوت وحتى في الاسواق فانت حيشا سرت تشتت أذنيك غزليات نزار قباني؟

وقصائد المنصف المزغني؟ وغيرها في هذا المضمار
كثُر.

والأهم من ذلك كله مسألة الإبداع في الكتابة.
وهنا يقيم المؤلف حداً فاصلاً بين الإبداع والإبداع.
ففي رأيه أن الإبداع لا يكون إلا حراً فعمل هذا
الأساس نستطيع أن نحدد الأدب الحر بقولنا هو
الأدب الذي لم يستعبده النقد، ولا طغى عليه
التعليم، ولا طوقه الإعلام تطويقاً بـ 225 إذن
انتهى البحث بصاحب الكتاب إلى النظر في مستقبل
الثقافة في تونس فرصد مجمل الإبداع الثقافي وصفته
إلى منازع رأى أنها آيلة بالضرورة إلى المنزع التربوي.
وبين من جهة أخرى احتكام العوامل السياسية
والاقتصادية والتربوية في هذه المنازع. وسبب تغلب
النزعة التعليمية على سائر النزعات مبررة أن «يجل»
أرباب الأدب العربي هم من إطار التعليم وما قاربه
من المشاغل، بـ 229 وأن سائر الشرائع الاجتماعية
عدا هؤلاء هي من الأدب براء أو قل هي على صلة
بالأدب ضعيفة جداً.

- ثم إن المؤلف رسم إطارين عامين رأى أنها مدارا
صناعة الأدب في بلادنا وهما: الإطار الرسمي وله
منحى توجيهي ومصلحي والإطار «الحر» وله نزعة في
البحث تجريبية وفي تحليله لهذين الأدبين انتهى إلى أن
الأول أدب وثيق الصلة بالأدب المدرسي تصوراً
وأبداعاً وهو لذلك لم يخرج عن دائرة التقليد وسد
المحلات الشاغرة بـ 229 أما الثاني فقد سقط في
الإغراب والضبائية حيث لا طعم ولا راحة «فإذا هو
ألوان من الكلام ليست لها رؤية واضحة ولا هوية
ثابتة ومن باب أولى وأحرى ألا تجد له جنساً مميزاً»
بـ 229.

ولم يكف المؤلف بالوصف إذ طرح البديل للأدب
إبداعاً ونقداً فأمّا الإبداع فيكمن في إنجاز ذلك

«الأدب الذي يوضع ليتحدى صورة الأجناس
الحاصلة ويقترح على الناس نهاذج تقنع بإمكانية
تجاوزها في مستوى الإبداع وبضرورة تجديد النظر إلى
الأجناس الأدبية بـ 232. ونحن إذ نقر ما خلص
إليه المؤلف لا يسعنا إلا الإلحاح على ضرورة كتابة
أدب يكسر أطواق المألوف في غير انبئات واغتراب.

وفي ما يتعلق بالنقد موصولاً بإعلامية الثقافة
وتعليمية الإبداع رسم صاحب الكتاب اتجاهات النقد
فـ «حاصل ما هنالك ثلاثة اتجاهات كبرى: النقد
الانطباعي والنقد الأكاديمي والنقد الإعلامي» بـ 233
وفي هذا المضمار نجد أنه قد انتصر للنقد الأكاديمي،
بسبب غلبة النزعة العلمية عليه ونزعة الموضوعية
بـ 236.

وهن المنع ما تقرأه في كتاب بحوث «ما قرره
صاحبه من أن النقد أصبح جنساً أدبياً له حدود بينة
وعلامات واضحة وجالية ما زالت تبحث عن كيانها»
بـ 236 ورغم هذا الفرد فقد دخل النقد في الأدب
دخولاً ذلك الحواجز الفاصلة بين الأجناس كما هو
الشان في النقد العربي القديم وذلك الحواجز بين الشعر
والنثر. وهذا ما جعل المؤلف يستتج من ذلك «أننا
نشرف على عهد يدعو فيه الأدب إلى إعادة النظر في
قانون الاجناس» بـ 238. وهذا مودى ما ذهب إليه
الأستاذ المسدي ناقداً لكتاب الأيام «أفلا يكون منتهى
الإبداع أنه كان يكتب الأدب وفي أدبه النقد ويكتب
النقد وصياغة نقده أدب فلها كتب الأيام التفت
الجداول على مصب أنزاح الحدود وهتك الحواجز
فامتزجت الاجناس فجاءت الأيام ثوبها السيرة
وقوامها الأدب ومهجتها النقد وأما لغتها فمن صياغة
الشعر» (5).

ولقد سأم هذا التداخل بين حقل الأدب والنقد
في اكتساح النقد وهو اكتساح تَبْكَورٌ يَظْهَرُ علم

في أدبيّة الاجناس النص العائد

لا إبداع من الفراغ فالإبداع ضرب من المجاوزة أو هو حالة يتولد فيها الأدب من الأدب ويتكوّن النص من النص. وهذا ما يصطلح عليه اليوم بترابك النص. وهي ظاهرة وجد النقاد العرب القدامى في ما سمي عندهم بالسرقات الأدبية منها مخرجاً، شأن النقاد المحدثين الذين وجدوا تفسيراً لها في مصطلح «التناص» ومفاد هذه النظرية أن «جميع الآثار الأدبية مبنية على آثار مثلها بناء واضحاً صريحاً أو خفياً معي» ب 117 ومن الواضح أن ثبوت ظاهرة تدّخل النصوص - وهو من بداهة الأمور ظاهرياً ناطق بدلالات خطيرة ذلك أن هذه المسألة تتجاوز قضية المشكلة بين النصوص إذ هي بالطبع حاصلة ولكن أن يكون النص مفرداً في ظاهره جمعاً في باطنه فذلك هي المشكلة إذ ما علة هذا الجمع؟ وكيف تمّ هذا التناص بين النص الظل والنص النموذج؟ وما هي مراجع القوة والتركيبية والدلالية الممكنة؟ وما هي درجات تحمّل النص الثاني للنص الأول.

والطريف في هذا المفهوم أنه يفهم الأدب على أنه توليد، وانشاء من درجة في الكتابة رفيعة، وأداة حوار مع ما سبق من الآداب والأطراف فيها أنها تتجاوز قضية المشكلة المبنوية لتتصّب على تدّخل الأساليب وهنا يتضح المجال للأسلوبية المقارنة. فهي الأداة الكفيلة بتشريح الأنسجة ولم يكتف المؤلف ببسط هذه المداخل النظرية بل اتخذ معارضات شوقي نموذجاً لهذا التراكب النصي.

ونقف عند خاصية تتسم بها هذه «البحوث» ومفادها

الأدب. وعلم الأدب علم يتم من النص المبدع بصورة تشكّله. فهو ذو منحى توليدي وعليه فالتقد وفق هذا التصور لم يعد مجرد كلام على كلام، بل كلام يولد بعضه بعضاً مرّكّزاً في ذلك علم اللسان وذلك على مذعّب كل من يارط وتودّوك وهذا أتصور هو مؤدّي أدبيّة الأدب وجوهر العملية النقدية ب 240/239.

واعتماد الأدبيّة منهاجاً في النقد يحول دون خروج النقد عن وظيفته ومذكراته الأصلية. وهي الخبر لا الخبر. ويكتف الإبداع الأدبي ببحث يسعى منشئ الرسالة الأدبية إلى تحقيق ما يتخلع عليها صفة الأدبية ويتكّبها يبرّي منها. ولذا فالنص الأدبي هو الذي يتضمن أسس قوِيته وعيارات نقده، هو الذي يكون أصله في نصه وروايته في مظهره ومستقله وحاضره. ب 241 وعلى هذا النحو يقتضب اهتمام النقد ويحظى بالإعجاب فبالخلود انتقاشاً في الذاكرة. فهو وحى يوحى لانفصافه شرط إمكان ولنزوله سبب. وله في نفس سامعه أو قارئه وقر قد ينشأ فيها قرأ أو حراً حيث بعض نفور أو رجاء أو رهبة أو عجب بعجب يحلّ هذا الأدب نموذجاً تعدّ كتابته. فيكون موضوع ترجمة أو اقتباس أو تضمين أو توليد ويرر ذلك بما شئت هل هو وقوع الحافز على الحافز؟ أم هو من وجوه السرقة والنحل؟ أم هو في نهاية المطاف أئد لاحق عن سابق على وجه التناص؟

ولا خلاص لادبنا من أشكال الاستعباد للأعراض والأغراض كالإعلام النفعي، والتعليميّة المختصة، والتلقين التوثيقي إلا إذا تحرر من قالب الأجناس وما شدّ مسدداً وغداً أدباً «يكون فيه الإنسان كاتباً وقارئاً» ب 243 وأصبح شعري النص إنساني الكيان مقرّداً جمعاً واضح القسّات غامض اللقّنات.

حضور فني متميز للأصيل في الحديث وهو حضور يتجلى في صور شتى بعضها صريح في عبارته، وبعضها لطيف في خفي إشارته وينضاف إلى ذلك النفس الإيقاعي وجوامع الأسلوب وخوافقه عندهما وحاصل القول إن «الأمر يتجاوز التقليد والمحاكاة ويجرد التأثير إلى المعارضة في معنى الإحياء والتوليد» ب 133 .

هذا في ما يتعلق بالمعارضة، أما الترجمة وهي كما أسلفنا شكل من أشكال الإبداع، بل هي إبداع والنص المترجم في نهاية المطاف نص أدبي مرتبط بنص كظفر «ترابط التجاور والتشابه والتفاعل». ب 108 ويقترح المؤلف في هذا الصدد معالجته بالنظر إليه من زاوية تصافر النصوص فتعى قرىء النص المنقول إليه على هذا النحو وضحت العلاقة بين النص المنطلق Texte de départ (ن 1) والنص الوصول - Texte d'arrivée (ن 2) واستبان حدود الوصل والفصل بينها، وعلى قدر استحكام التجاوز في النص الثاني وقدرة المترجم على التوليد والاستنباط عمقت درجة الأدبية فيه وكانت العلاقة بينها «علاقة تواصلية أو علاقة توليدية» ومن جهة أخرى كلما ارتبط المترجم بالنص الأول ارتباطا يسعى به إلى الوفاء بمطالبه اللغوية والمعنوية - قدر الإمكان - وإلى أدائها في النص الثاني كلما أفقد الترجمة أدبيتها ولهذا انتصر المؤلف بصراحة للترجمة التوليدية وليس غريباً فالمنطلق والمرجع في تدبره لعملية الترجمة إنما داخل في هذه المقاربة التصانيفية وعليه فمبارك أي لون من ألوان الإبداع الأدبي يتحقق عبر مسير مفهوم الأدبية. فلا يعد نصاً أدبياً نص خلا من موقئ الإيقاع قراراً وخضوتاً، ودسم العبارة إيلافاً وعدولاً، ولطيف الأخيعة إغاضاً وإبانة.

وعلى هذا الأساس يكون «التحقيق في موضوع

أن الأدب في أصله ومشتقاته وتقدم قائم في نظر الأستاذ الطرابلسي على مبدأ «التوليد» فعلم الأدب وعمله تُسَنعُ حي. وإذا كان منطلق الحياة يقضي بأن سرّ البقاء هو العطاء، فإن الأدب المبدع الخالد هو الأدب الوالد المتولد وكل أدب لو أنك فككت خيوط نسجه ورددتها إلى أصولها لوجدت أنك أزاء نص مقلد بمعنى التقليد الإيجابي إذ كالمقلدات هن البواقى على الدهر (لسان العرب) وعليه فالنص العائد هو النص الخالد وما كان ليُخْلَدَ لو لم يُعَاوَر بالتوليد إن اقتباساً أو شرحاً أو تضميناً أو ترجمة أو معارضة وإن شئت استعملاً شعرياً قلنا على غرار عبد الفتاح كيلطو هو «النص الغائب في النص الحاضر» (6)

وعودة النص مشروطة بانعدام الوثائقية فيه فالأديب ليس مؤرخاً أو عالم اجتماع أو مصلحاً اجتماعياً وإنما هو ذو كلف بالجمال يحول الواقع المادي تحويلاً فنياً فتستحيل صورة هذا الواقع صورة أدبية جمالية «إن صورة الواقع ليست مفقودة تماماً في النص الأدبي ولكنها ليست ماثلة فيه مثلاً كاملاً ودخولها فيه لا يكون دخول الفكرة المحررة المكتوبة بل دخول لبنة الفكر المحررة المقروءة قراءة جمالية طبعاً» ب 86 وفي معارضات شوقي مثال حي على ذلك فمعارضة برودة البوصيري رغم اشتغالها على قضايا دينية وحضارية تعد صورة فنية أخرجت الموجود غير خرج العادة حتى كانت في نظر المؤلف «بمشابهة ما يسمى اليوم بـ «القراءة الجديدة» للموضوع المشترك أو المتقارب» ب 129 : المقارنة بين الإسلام والمسيحية.

على أن هذه القراءة الجديدة ليست محاكاة سطحية أو مجرد ترجمة للنصوص من لغتها القديمة إلى لغتها الحديثة أي من قبيل «النسخ والسكخ والمسخ» ب 129 فالمعارضة عند الشعراء عامة ولدى شوقي

ترجمة النص الأدبي» من خلال «التحقيق في مفهوم أدبية النص» ب 109 .

ولا نريد أن نعرّج على ما ذكره الباحث من قضايا أخرى متصلة بمفهوم الجاحظ والجرجاني لعملية الترجمة وخصائص نظرة كليهما تجاهها ولكن الطريف في ما خلص إليه هو قوله بعسر ترجمة الشعر اتساء بالجاحظ «لأن الشعر لا يستطيع أن يترجم» ب 97 وقوله أيضا بأن الترجمة ليست عملية نقل مجرد وإنما «عملية تتطلب حلولاً خاصة بحسب اختلاف المشاكل كما أنه يعسر التمسك بالأمانة الأدبية عند الترجمة وعموما فالترجمة الجاحظية ترجمة تقريبية. أما ترجمة الجرجاني فهي انشائية توليدية ب 100 = ب 101 ولم يكف الباحث برأيها، بل احتكم إلى بعض المفاهيم النظرية في ضوء مقررات علم اللسانيات لبعض المعضلات التي يواجهها عمل المترجم كمشاكلها في الاعتبار والتبرير والإحالة والكلي والخصوصي. وهي لعمري مفاهيم تنصب في صميم علم اللسان من حيث دراسة اللغات الطبيعية من وجهتي خصائص الحوامل والمحمولات. وواضح أن خصائص العبارات مبنية ومعنى، وما يستتبع ذلك من علاقات بينها وبين غيرها داخل منظومة النص كالإسناد، والتقييد، والإيضاح وما يتورها من دلالات بعضها أصلي وبعضها من قبيل الدلالات الصواب، يؤدي بالترجم إلى ضرب من «القراءة» الآتية للنص المترجم وفي الحقيقة إن أي مترجم لا يمكن أن يقدم ترجمة جميلة إلا إذا كان «بروكاسنيا» ممتازا.

وتساءل عن مدى قبول النقد المعياري للترجمة التوليدية سيما وأنه يشترط غالبا ما ساء الباحث بالتمسك بمبدأ الأمانة في نقل المعاني والأفكار ب 107 كما تتساءل عن مصير ترجمة الشعر. فإلى أي حد يمتنع النص الشعري عن النقل ولا يتم نسر

إقبالنا على تراجم بابلونيرودا، وناظم حكمت، وأرقون، رغم جهلنا بلغة بعضهم أحيانا؟ وبم نسر فهم الأجانب كالمستعربين لما ترجم من شعرنا الجاهلي رغم خصوصية هذا الشعر؟ أراجع هذا إلى توفيق المترجمين في تأدية المعاني أم في سوق هذه المعاني في أفانين من التعبير والتصوير لم تفقد هذه الأشعار شعريتها؟ صفوة القول إن الإبداع الأدبي في أي صورة شكل وأي مضمون فكري أو وجداني حمل وسواء خدم التعليم، أو الإعلام يظل نتاجا ثقافيا حيا متجددا ولكن لا يستقيم أمره على هذه الشائكة إلا متى كان والد مولودا متميزا في كنف التعدد.

مباشرة النص الأدبي

الأصل في المباشرة «الجاهل» وقيل «الحضور» و «التولي» ومن معانيها «اللقاء للقاء إذا بشرت به»، وإظهار البشارة التي تلي اللحم إذا أبرتها⁽⁸⁾. والنظر في هذه التعاريف اللغوية يلمس أن استعمال مصطلح «مباشرة» بمعنى النقد أو ممارسة النصوص الأدبية لا يخرج في نهاية المطاف عن دائرة المعاني الحاققة بهذا المصطلح فالناقد مجامع للنص إذ يلتحم به ولذا ذاك في هذا حضور وتول مكشوفين. وبالجماع والحضور تفتح الفكر وتظهر. والعلاقة بين المباشر والمباشر - بهذا المنظار - في مثل الرأغب في الشمس عليه تنأى ومستتر بدلاء القوم ردهم فيظن عليه أو ليست مباشرة النص سؤال عن البعد البعيد فيه، وقص لاختمه لكشف ما وعى وخبر ذوب المهج فيه. ومثل هذا وإن كان إلى نفس الناقد حبيبا صلاحه، فهو منها بمنزلة العنت والإكراه ولا أخال أن صاحب البحوث كان بمنأى عن طلب

الإعانة في تدارس مباشرة النص عند العرب قديما والغرب حديثا. فقد رام في هذه المباحث «تبيين الصورة التي يُعَالَجُ بها حد النصّ والتي توضع بها قضاياها في الحديث» ب 11 واعتبر أن «عبارة» ممارسة النص «كعبارة» علم النصّ - وهي بديل لمصطلح نقدي غربي - «ليست غريبة في حظيرة العربية بإدتها أو صيغها أو تركيبها» ب 47 وكان من نتاج ذلك أن نظر في بعض نماذج القديم والحديث من هذا الغرض فنظر، وعالج البعض الآخر فطَبَّقَ ووفقَ .

ولما كنّا عرضنا لبعض أطراف هذا المبحث في القسم الأول من هذا العمل، فإننا نهم في قضية مباشرة النصوص الأدبية بجانبها العملي أي بما طُرح في هذا الكتاب من مناهج عليقة بقراءة النصوص وفحصها وفعلا لقد اهتم الأستاذ الطرابلسي بمسألة النقد عند العرب القدامى والغربيين.

النص في النقد العربي

القرأة النقدية عند العرب قراءتان: قراءة الإطلاّع، وقراءة التفويص أما الأولى فمن نتائجها اختيار النصوص وأما الثانية فصورتها تعقّب النصوص المتخبة بالشرح ب 47 .

يقول الخالدين «الاختيار قطعة من العقل» وموجب كونه من العقل إخضاع عملية الاختيار إلى مقاييس فيها من روح الفكر إلى جانب الذوق نصيب غير قليل - يشهد على ذلك المختار من الأشعار في كتب الاختيارات وطبيعي أن تعدّ تلك المعايير من «أهم البنوادر الحقيقية الأولى لنشأة النقد عند العرب والقواعد الأساسية التي تعكس مدى الوعي النقدي عندهم واتسام رؤيتهم النقدية بالشمول والموضوعية

ب 51 وهي أيضا معايير تمثل الأسس المعتمدة في مباشرة النص الشعري كما أنه من الملاحظ أن الاختيار في حد ذاته مقياس تفاضلي به يفضل نص على نص آخر وهنا يقرر الباحث جملة من المقاييس ساقها على وجه التبعيض كمعيار الجودة وهو معيار يحتكم فيه صاحب الاختيار إلى الذوق الخاص بمقداره ولكن هذه الذائقة الخاصة تلائم الذوق العام ومعنى ذلك أن المختار ينتخب من الشعر أجوده ولكن هذه الجودة محكومة بمقياس التمثيل فقوائد المفضليات والأصعميات أكثر تمثيلا من غيرها لمثال أهل في الفصاحة والبلاغة والشعرية مرتبط هو الآخر بزمن معين هو الجاهلية وحتى القصائد التي قيلت في صدر الإسلام لم تثبت في هذه الاختيارات إلا لأنها سمت بحاجتها الشعرية، والشعرية فالتمثيل من هذه الناحية وقام لثمة شعرية أصيلة ودعوة لاقتفاء أثر مبدعها وترسم خطاهم ومراعاة مبدأ الجودة لفعل غير مقترن بزمان فالفضل أو الاصمعي مثلا عادا إلى البنائيع الشعرية الأولى على ما بينهما وبينها من فواصل زمنية ومكانية إذ قاما بهجرة في الزمان لاختيار النص الخالد على أساس التفضيل والتمثيل في الآن نفسه.

على أن ذلك قاد أصحاب كتب الاختيارات إلى تنويع مختاراتهم بالجمع بين قصائد لشعراء من قبائل شتى وموصولة بأغراض تصبّ كلها في ما يتناسب وأخلاقيات العرب، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه الباحث من أن في إكثار المُفضَّل الضيّ من رواية أشعار الفترة والمجد وإعراضه عن مَنذُج الهجاء وفاحش الغزل ب 53 - 55 نزعة تعليمية واضحة وربطوا جودة الأدب بمفهوم الأدب في معناه الأخلاقي ب 60. على أن الاحتكام إلى مقياس الجودة وهو مقياس شامل كما تدلّ عليه كتب الاختيارات يبيّن أن

هذا المفهوم ليس وفقا على الكثرة أو على المشهور من الأعلام وإنما ينسحب كذلك على المثل المغمور .

ويبقى مؤلف البحوث وهو يعالج هذه القضية وفيها لفكرة الأدب التوليدي فيقرر أن المختار من الشعر يمثل ناذج تطبيقية يجتذبا الشاذن فيفتح أمامه باب الإنشاء والخلق الشخصي . ب 57

وهذا لمعري مظهر سام من مظاهر الزعة التعليمية التي تبني عليها الاختيارات .

أما الظاهرة الثانية لوعي العرب النقدي فهي ظاهرة الشرح ومن معاني الشرح في اللغة التفسير والإسائة . وشارح اللفظ في مثل شارح اللحم وفاصلة عن العظم . وعليه فالشرح امتياح للفظ بقصد إظهار معناه وقد يكون الشرح لغوياً ، أو نحوياً ، أو بلاغياً أو أدبياً . وهو على اختلاف هذه الأنواع دارس للحامل والمحمول ، مُقَلِّبٌ للمقول المنقول ، مُعَرِّبٌ عن ظواهره وبواطنه . وليس عجيباً أن ينسب شارح الشعر على عيونه المجموعة أو المختارة يوسعونها تحليلاً وتحليلاً وتأويلاً وهذا ما عناء صاحب البحوث «بقراءة التقويم» وكذا حد النقد فهو تقويم بما تعني هذه الكلمة من تبيين لما هو مقوم ، ولعل الطريف في هذا الأمر أن الشارح جامع بين عمليتي الإطلاع والتثمين فالشارح راو للشعر ، متوسل به فهم مقروءه وتدبر لغته وجماليته . وهو بهذا شاهد من شواهد علوم العربية . ويتنهد دليلاً على هذا ما ضبطه صاحب البحوث من أطوار للشرح ضرباً من طرائق مباشرة النص ولسنا نريد ذكر هذه الأطوار على قدر رغبتنا في الإلماع إلى أن الشرح ابتدأ لغوياً وانتهى جالياً ولقد استقام هذا النوع من الشرح بمعنى المقارنة الجالية في القرن الرابع مع الصولي والمعري وتأكدت في عصر النهضة مع البازجي والبرقوقي ب 73 ، 74 ،

75 ومن الواضح أن اختيار أصال أدبية معينة لتعقيبها بالشرح دال على أهمية هذه الأعمال فشرع المصنفات أو شعر المتنبي وأبي تمام أشعار لم تحلّد اعتباراً . ولم تستوقف هؤلاء الشراح - وهم من هم - على وجه الصدفة . ولعل هذا ما أتاح القول للمؤلف بأن ظاهري الاختيار والشرح ناطقتان بدلائل عميقة دقيقة تلت النظر إلى حقيقة الفكر النقدي عند العرب وتنفذ بالتالي كثيراً من المزامم التي غمطت حق هذا الفكر وجانب الحقيقة فيه فوسمته بكونه قراءات مبتورة أحياناً تجزئية ، ذات حظ من التنظير قليل ، وبين عمق الرؤيا وشمول الحسن النقدي ضعيف . وينسب الدارس هذه الأحكام المتسرعة إلى غفلة الدارسين عن سبر أغوار التراث في مدوناته ، فينصف النقد العربي دون أن يغفل مناقصه كالعناية بالجزئيات إيجاباً وضهور التنظير أحياناً أخرى . غير أن هذه المناقص - في نظره - وإن بدت في بعض المصنّعات النقدية ، وقع تلافيها في أعمال أخرى ولذا فهو يقرر أن تكاملاً في الفكر النقدي العربي حاصل بين كتب الطبقات والموازنات وما جاء بعدها ككتب الاختيارات .

ومهما يكن من أمر ، فالشرح منهاجاً عربياً في النقد يظل على علته - وهي قليلة - علامة مبيّنة عن وعي نقدي مبكّر بممارسة النص علماً وعَمَلًا . ورائنا أن هذا المنهاج لا يزال معمولاً به إلى اليوم فرغم تطور مناهج مباشرة النص الأدبي يظل الشرح جزءاً منها . فالناقد هيكلية أو انشائية أو قارناً للأدب من زاوية علم النفس أو علم الاجتماع يبقى في نهاية المطاف شارحاً لإياه ، أو سالكاً مسلك الشراح في بعض نما هو فيه . أمّا عن محدودية الشرح فهي محدودة كل قراءة تقويم إذ يبقى النص أوسع من شرح شراحه .

النص في النقد الغربي

لا جدال أن النقد الحديث في بلاد الغرب انصبّ على النصّ حتى استقام لهم في ذلك علم قائم بذاته وهو «علم النص» ومن المباحث العليقة بهذا العلم تميزه من سائر العلوم التي لها بالأدب صلة قريبة أو بعيدة .

ومرّد هذا الحرص على فصل هذا العلم عن غيره، عدم كفاية هذه العلوم في إبراز وجوه تناول الأدبي في النصّ مثلاً هو الشأن بالنسبة إلى الانشائية والأسلوبية الهيكلية.

وإبرازاً لفاعلية هذين المنهجين في تدوير قضايا النص، ونحسباً لجمهور النقاد بطرائقها وبما يمكن أن يفيد النقد العربي من فرضياتها في تدبير نتاجنا الأدبي، توقف صاحب البحوث عند أهمّها بالتحليل والنقاش فجمعها في صدارات تشكل مجمل قضايا النصّ النقدية.

والملاحظ أن المؤلف قد أفاد من هذه القضايا في تدارسه لنماذج من الإبداع الأدبي، وفي هذا المنزع تجلّ واضح للوصل بين أصالة الحديث وحدائث الأصيل ولعلّ قصد المؤلف من وضع هذه القضايا في صدارة بحوثه هو بيان أن الحداثة في النقد ليس ذواتاً في رأي الآخر، وأن المشروع «النهضوي» لنقدنا وهن هذا المزج الواعي المتبصر بين الفكر النقدي الغربي والعربي، ولنا أن نقول أن الفصل الأول يمثل الحلقة النظرية التي يتحرك في أطوارها المؤلف والناظر في تطبيقاته لفاهيمها على مناح من التراث يلاحظ في سر تركيزه على النصّ بدءاً وانتهاءً.

وحتى يفهم قارئ الكتاب متصرف صاحبه

انصراف المقدّس للنص، الناظر إليه بعين الكلف وجب تذكيره بأن النصّ عند نصان: النصّ المكتوب والنصّ المقروء. وغير خاف أن هذه الثنائية قد تواترت بكثافة، فأبى فصل قلبت فيه النظر ألفيتها فيه مائلة مثولاً فيه إحياء لفهوم عربي للنصّ سابق ونحسيم واع لفهوم غربي لاحق.

وليس همّاً أن نستعيد ذكر ما طرح في الكتاب من قضايا بل سنكتفي بالالمام إلى أهم خصائص النصّ عند كل من ريفاتار وكوهين وعلى الرغم مما بينهما من تضارب، فهما يظلمان متكاملين على نحو يضبط صورة النصّ الأدبي ويحلي خفاياه.

ومن الثابت أن كثيراً ممّا ذهب إليه الرجلان له في تراثنا النقدي - بوجه من الوجوه - صتو أو رديف وهذا ما يؤكد أن الأستاذ الطرابلسي يشقّ طريقه عبر المورث الثقافي العربي بوجهه الإبداعي والنقدي .

الإنشائية (كوهين)	الأسلوبية الهيكلية (ريشارتار)	المنهاج النقدي النص
<p>(1) النص حدث لساني دلالي مفتوح</p> <p>(2) النص جاك نصي الاختيار والتوزيع وما يحققه من فرص التوليد والتأثير</p> <p>(3) مصدر قوة النص راجع إلى قوته التأثيرية الخفية عن التماثل في مستوى الدوال والمداولات، ومستوى تشكيله علامياً (التقطيع الصوتي: أصوات، صواتم مقاطع)</p> <p>(4) النص وحدة-أساتة قائمة على ترديد الماني المصاحبة للمعاني</p>	<p>(1) النص لا يمكن أن يكون إلا أدبياً</p> <p>(2) لا وجود لنص أدبي مجرد من الأدبية</p> <p>(3) النص فرد مفرد، متميز مائل ممتاز</p> <p>(4) النص مبني عمده اللفظ وروحه المعنى (شبكة من المعاني)</p> <p>(5) النص الأدبي القبح لا يمكن أن يكون إلا خالداً</p> <p>(6) سر خلود النص بيته المستبد</p>	<p>ضوابط النص الأدبي</p>
<p>(1) الهدف من القراءة تمييز الرسالة الشعرية من غيرها</p> <p>(2) تحديد شعرية النص بالاحكام إلى عاملين: - عاملاً: الموضوع/ القموض - عاملاً: الحدة/ الحياء</p> <p>(3) النص لا تتضح قيمته الإبداعية إلا إذا درس في ضوء التناص يربطه بما سبق ولحق من نصوص</p> <p>(4) النقد الانشائي: قراءة تقويم مزدوجة - التقويم الداخلي: تقويم لما اختزنه النص من مكونات حسوية وتنشيد سجلاته اللفوية، ومعالجه وتدبير مداليلها</p> <p>- التقويم الخارجي: عقد الصلة بين النص والمتوجه اليهم بالخطاب شائراً وتأثيراً</p>	<p>(1) عزل المعلوم والمنهاج غير المولية بحاجة البحث عن سمات الأدبية في الأثر الأدبي</p> <p>(2) مناهض: هذه العلوم:</p> <ul style="list-style-type: none"> ● البلاغة أسلوبية نمطية تعقيدية ● الانشائية منهج تعميمي علامي ● الشرح منهج تقليدي تعميمي ● نقد الأدب منهج يقوم فيه الحكم مقام التحليل <p>(3) البديل النقدي هو الأدبية</p> <p>«الأسلوب» هو النص عينه</p> <p>(4) قراءة النص معقدة مشروطة بمراعاة عنصرين: «النص والقارئ»</p> <p>(5) أقوم سبيل مباشرة النص هو التحليل الشكلي كلياته ومعانيه</p>	<p>سبل مباشرة النص</p>

يتضح في هذا الجدول أمران: ضوابط النص الأدبي، وسبل مباشرته كما قرّرها ريفاتار وكوهين ومن البدهة القول بأنها منهجان يعالجان - كل بتصوره - معضلة النص في ضوء النقد النصاني على أن ما يشدنا عما ذكر سابقا أن الأستاذ الطرابلسي لم ينجز لأي منهما، بل إن في بحثه ما يدل على أنه توسل بما رآه مفيدا من هذين المنهجين للنظر في جملة من القضايا النقدية كمسألة الغموض والوضوح، وعلاقة الاثر الأدبي بالزمان والمكان والانسان، وطبيعة النص مكتوبا ومقروءا وهي قضايا لم يرد حلها على قدر ما أراد مناقشتها ووضعها في مناخ التساؤل والاستفسار.

وحسبنا القول أن كتاب بحوث في النص الأدبي كتاب غني بوصف الحقائق حيث سلك مسلك التحليل، ونحا منحى التأليف بين أوجه نظر من النقد بعضها متفق وبعضها الآخر متضارب وعائته من ذلك لم تكن تفرس من النقد حديث قواعده، أو تليد أوكيده وإنما لوضعها على محك البحث والدرس.

مواضيع البحث

- 1) د محمد الحادي الطرابلسي: بحوث في النص الأدبي الدار العربية للكتاب تونس 1988
- 2) القائمة في هذا المجال مفتوحة انظر الاعمال التالية فليلا لا حصر - د حادي صمود • الفكر البلاغي عند العرب منشورات الجامعة التونسية 1988
- الوجه واللفظ الدار التونسية للنشر 1989
- د محمد الحادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوكلات منشورات الجامعة التونسية 1982
- د عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب - الدار العربية للكتاب ط 1 - 1977

- الدكتورة: عبد القادر الهري، حادي صمود، عبد السلام المسدي: النظرية الساتية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص الدار التونسية للنشر 1988

- د محمود طرشونة: مباحث في الأدب التونسي المعاصر تونس 1988

- د لتحيي الشملي: الأدب والفكر في ضوء النظر والنقد - دار الغرب الإسلامي بيروت 1985

- د توفيق بكار: • درس خاص بدراسة تقنيات الخبر في الأدب العربي (أغاني الاصطفائي ثلثا) السنة الجامعية 88/89

• تطبيقاته النقدية على بعض النصوص التراثية وهي كثيرة: (بعض نصوص من كلية دفعة، لابن المقفع التوايح والروابع لابن شهيد)

(3) راجع مفهوم النص:

- Georges Nonnenmacher

Inter-texte ou texte de l'inter

in présence et manifestations de l'héritage ou de l'héritage de l'environnement culturel dans l'oeuvre littéraire - Publications de l'Université de Tunis (P 213)

(4) طه حبيب وفيه معه: التوجيه الأدبي ص 5 - دار الكتاب العربي مصر القاهرة: 1955

(5) د عبد السلام المسدي: الأدب العربي ومقولة الأجناس ص 134 (نظر أحمد الحليبي: من النص إلى الجنس الأدبي مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 54 - 55 - 1988 ص 46

(6) عبد الفتاح كيلطو: النص الغائب والنص الحاضر

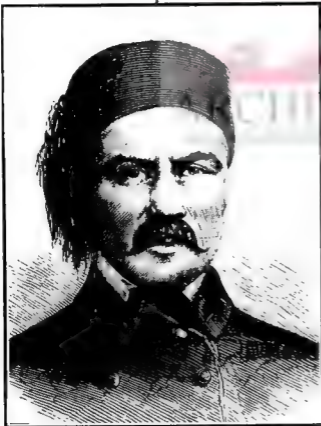
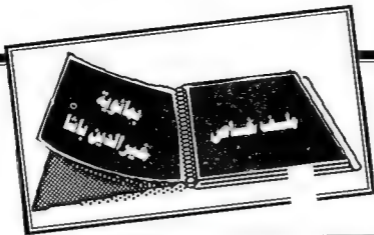
مقال نشر بمجلة الفكر العربي المعاصر، عدد خاص بعلم النص.

(7) بروكستيا نسبة إلى بروكست وهو شخص تروي بعض أساطير اليونان أنه كان أكلما صادقا يثق في ملحق الطرق متشددا سريرين سرير صغير يمد فيه من م به من طوال القامة وآخر كبير يمد فيه من م به من القصار فسحق ملته ككلمة عن كل قرامة نقدية واعتبار أنها لا تكون إلا أكمة قيصريه

(8) مانه (بشر) لسان العرب طبعة يوسف الحياطة وتديم مرعشلي ج 1 ص 217/216

ملاحظة: ذكرنا الاحالات المتعلقة بالكتاب موضوع المقال في غشون البحث ولمزعين لما يعرف بـ"متنوعا بـ"م" المتضمنة للحال عليها

د. محمد بن شيبان: أستاذ بكلية الآداب بمتونة بجامعة تونس.



بمناسبة مرور مائة عام على وفاة المصلح التونسي الكبير خير الدين باشا نظمت اللجنة الثقافية القومية ندوة دولية كبرى حضرها العديد من الباحثين التونسيين ومن البلدان العربية والأجنبية، وسلطوا من خلالها الأضواء على أبعاد مختلفة من فكر خير الدين الإصلاحى الإجتماعى والسياسى والثقافى، كما قدمت قراءات مختلفة لهذا الفكر حاولت أن تضع فكر الرجل في مكانته الصحيحة، وتنزله المنزلة التي يستحقها .

وضمن هذا الملف نشر لأهميتها مداخلة السيد وزير الثقافة والاعلام، ومداخلة الأستاذ إبراهيم شوبح والأستاذ نور الدين الصغير، وهي مداخلات القيت في الندوة . كما نشر مساهمات وصلتنا من الأساتذة حفناوي عايسى، رضا بن سعيد وأحمد الجوة، ومنور الملتى مساهمات ننشرها ضمن هذا الملف، إضافة إلى تغطية لأعمال الندوة .

في مائوية خير الدين :

تواصل السند الإصلاحي الصحيح من الوزير خير الدين إلى الرئيس زين العابدين

أحمد خالد

سهر على تنظيم هذا الملتقى الفكري ووفر الظروف الملائمة لإنجاحه تحليداً بعد مرور قرن على ولادته للفكرى هذا العلم الفذ من أعلام تونس المتميزين الذي كان له إشعاع في مستوى الفكر الإصلاحي والسياسي خارج حدود تونس.

وشكري يتوجه بالخصوص إلى الأستاذ الجليل محمد الطالبي رئيس اللجنة الثقافية القومية الذي سهر سهرًا كبيرًا على تنظيم هذه التظاهرة وشكري يتجه أيضًا إلى كل الأساتذة والباحثين الذين وفروا الوثائق القديمة والجديدة وأسهموا إسهامًا فاعلاً في إنجاح هذه التظاهرة وأذكر بالخصوص الأستاذ علي الشنوفي الذي قام بمجهود خاص.

وأود بالخصوص إهداء الشكر الجزيل مستحقًا لهذا الجمع الكريم من صفوة الباحثين ونخبة المفكرين الذين تفضلوا بإعداد دراسات ومداخلات واستعدوا بفضل ما هم من سداد الرأي ودقة النظر لإثراء الحوار النافع من أجل أن يكون الفكر في بلادنا ارتقاء متواصلًا والثقافة عملاً موصولًا متقدماً.

بسم الله الرحمن الرحيم
- حضرة الأخ مصطفى بوعزيز وزير أُملاك الدولة
- حضرة الأخ زهير المظفر الأمين القار مدير معهد الدراسات والتكوين بالتجمع.
- الأستاذ الجليل محمد الطالبي رئيس اللجنة الثقافية القومية.

- الأخ معتمد باب البحر
- أصحاب السعادة والمعالى
- حضرة الأخ الجليل الأستاذ مسارع الراوي المدير العام للمنظمة العربية للثقافة والعلوم.
- حضرات الباحثين الأجلاء والأساتذة الأفاضل.
- ضيوفنا الأكارم
- سيداتي، سادتي،

يطيب لي أن أتقدم إليكم جميعاً بأخلص التحية وأن أتوجه بالشكر إلى سيادة رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي لتفضله بقبول الرئاسة الشرفية لمائوية رجل الدولة والمفكر السياسي ورائد الإصلاح خير الدين التونسي، كما أتوجه بالشكر إلى كل من

إن التوجه الجديد في السياسة الثقافية يدعونا إلى الوقوف عند المناسبات - من محطات التاريخ البارزة وذكرى أعلام الفكر والأدب الأملين - لنستخلص العبرة ونستلهم تاريخنا اعتصاما بالأصالة وتركيزا للثقة في المسار السليم واستجماعا للقوة للتصدي إلى عوامل التشتت والتهميش، وإن هذا التوجه نفسه ليجدوننا في باب الملتقيات والندوات إلى الجمع بين البعد الاحتفائي المتمثل في إحياء ذكرى الأجداد وبين البعد الفكري المتجسم في دعوة رجال الفكر وأصحاب الرأي إلى تكثيف التأمل وتعميق النظر ومعالجة المفاهيم في جملة من قضايا العصر ومسائل المصير.

ومن هنا تبرز مكانة هذا الملتقى وإنني لمتر وسعيد بالإشراف على افتتاحه وإني لخيرص بهذه المناسبة بعد الشكر والترحاب على أن أتمحدث إليكم بحملة من الفواطر لعلها في صلب الموضوع تندرج وبخطورة المواقف تذكر.

إن الدارس لأفكار المصلحين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بل منذ الثلث الأول من القرن الماضي - سواء أكانوا في تونس أم في المشرق العربي وفي مركز الخلافة العثمانية - يلاحظ أن المفاهيم الأساسية للإصلاح ترتكز على ألفاظ ثنائية متداولة قد تطورت بعامل الزمن مدلولاتها وهي: الوطن والدستور والشورى والحرية. ولكن الأفرار في هذه المعاني اختلفت باختلاف الآراء في التاريخ وحول تجارب الأمم والشعوب عبر مراحل التاريخ. لذلك يجب الفصل بادئ ذي بدء بين جماعة المصلحين - أمثال خير الدين - وبين دعاة النهضة بمفهوم ضيق عند بعض الاختلاف إذ أن فكرة النهضة تنبني عندهم على مفهوم خاص للتاريخ وهو مفهوم التدهور المستمر والسقوط الموصول نتيجة الابتعاد عن مجد الأوائل. وتلك الفكرة تفترض أن عهد الأوائل يمثل ذروة

الحضارة والعصر الذهبي للعهد الإسلامي فتدعو إذن إلى الرجوع إليه وإلى مفاهيمه ومسالكه الاجتماعية إصلاحا للأحوال السياسية المتردية وتخلصا من البلبا التي تعانيها المجتمعات العربية والدول الإسلامية. ولقد نذر المصلحون من هذا المفهوم الرجعي للتاريخ - الذي تستمد منه فكرة النهضة مبررها الأساسي - مبرزين أن الحضارة الإسلامية لم تتأخر بل تقدمت وتحركت تحركا مطردا وما عرفته من مد وجزر إنما هو سنة الله في خلقه وعامل من عوامل تاريخ البشرية وصفة من صفات الحضارة في كل مكان من المعمورة وعلى مر الأزمان.

هذا لا يعني أن مصطلح النهضة قد استعمل في القرن الماضي وما زال يستعمل بمعنى عودة الوعي والتحرك للخروج من وضع التردّي. كما أن المصطلح استعمل حصرا في القرن الماضي في صفة النهضة الأدبية والفكرية وإنعاش اللغة العربية التي جمدها أهلها عندما تخلّفوا عن ركب الحضارة وانقطعوا عن الحداثة، فلما أفاقوا طرحت عليهم قضية المصطلحات. وفي حديثنا عن الإصلاح ينبغي أن نميز بين اتجاهين قد ظهرا في فترة حاسمة متميزة من تاريخ تونس، فترة المشير أحمد باي (1837 - 1855) التي امتازت عما سبقها برواج الدعوة للتغيير والإصلاح في السلوك وفي السياسة وبإكتشاف الأبعاد الوطنية التونسية بالمفهوم المصري في زمن ذاك المشير الذي تونس في لباسه وعادته وجرو لأول مرة على مراسلة الباب العالي باللغة العربية. تونس رغم أن له جذورا أجنبية إذ هو ينتسب إلى إيطاليا، صقلية، من جهة أمه التي كانت صبية يبعث في سوق النخاسين واشتراها الباي وجلبت من جزيرة صمير* (Sant Piero).

أما هذا الاتجاه الأول فقد كان ينصرف في حملته إلى الحاجيات العارضة ويخدم البايات في تقوية البلاد

الإصلاح وما جعل منه بلا منازع أعظم شخصية
تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ورائدا
من رواد الفكر الإسلامي الحديث أنه كان رجل تفكير
وعمل فكان قولا فعلا وبفضله انتقل التفكير
الإصلاح من مجال النصيح والدعوة والمطارحات كما
وجد ذلك عند المصلحين إلى ميدان الأفغاني وقد
جرب الحكم وشارك فيه ثم أقصى من بلاد الأفغاني.
انتقل إذن التفكير الإصلاحي من مجال النصيح
والدعوة والمطارحات إلى ميدان التنفيذ والعمل
وللمنجزات ولذلك اتسم عهد توالي خير الدين الوزارة
الكبرى بتسيير المصلحين لمؤسسات الدولة وبتغلب
قوى الخير والاستقامة على نزعة الإفساد.

ومن المؤكد أن ابن خلدون في مقدمته هو أول من
تطرق في سياق قراءة للتاريخ الإسلامي خصوصا في
بيئته الماربية لا التونسية الأفريقية فقط إلى استجلاء
آليات الدولة وأنماط الحكم والسياسات المقترنة به
بمنطق عقلاني فكان ابن خلدون من كبار العقلانيين
Un grand rationaliste، عقلا دربا على الصواب
والعبارة لابن خلدون في المقدمة ونمطا حيا من
التكوين الذي كان ينشده ابن خلدون في منهجه
التربوي وهذه العقلانية لا تتنافى مع مرجعيته الدينية
عكس ما يدعيه الأصوليون المتطرفون في هذا الزمان
[عندما يهاجمون العقلانيين كطه حسين وابن خلدون
كان حجة وبرهانا في الدين] إذ تقلد خطة قاضي
القضاء في القاهرة مرات خلاف ما توهم خصم ابن
خلدون الألد الإمام ابن عرفة الذي أوغر الصدور
على مبتكر فلسفة التاريخ والعلم السياسي والعمران
البشري وهو الذي أجبره على مغادرة البلاد. وتمثل
المرجعية الخلدونية طورا هاما في الفكر السياسي
العربي.

ولعل المجال الفكري السياسي من أقل المجالات

عسكريا لتحقيق المناعة والمحافظة على الاستقلال
خصوصا مع احتلال الجزائر. وهو «تفكير إصلاحي
تنفيذي» يندرج في المنطق الأوروبي لتوازن القوى
وربط سلطة الدولة بالقوة العسكرية.

وأما الإنجاء الثاني - ويمكن أن نصفه بالفكر
الإصلاحي المخطط - فقد كون أصحابه في تونس
مذهبا فكريا جديدا يبدأ بالبحث الموضوعي المعمق
عن أسباب تفهقر بلاد الإسلام وتضوق أوروبا ثم
يربط بين هذا وذاك ربطا ولد فلسفة للتقدم الإسلامي
مركزة على سند صحيح. والمصطلح هو مصطلح ابن
خلدون كما سأبينه ولقد قاد هذا الإنجاء عند نشأته
«ابن أبي الضياف» الداعي إلى حسن الإدارة السياسية
بتركيز نظام العدل وهو القائل: «ولا شك أن العدوان
على الأموال يقطع الآمال ويقتدر انقطاع الآمال تنقطع
الأعمال إلى أن يتم الاختلال إلى الإضمحلال» هذه
النظرية حللها ابن خلدون في المقدمة خصوصا في زمن
الحفصيين الذين إحتكروا الميدان التجاري وجمعوا
وخزنوا البضائع في مخازن ما زالت معروفة إلى اليوم
حتى يغرقوا السوق منها ثم يعيدوها إلى الأسواق
ويضاربوا بها وهذه ظاهرة استكرها ابن خلدون في
المقدمة واعتبرها قطعا للسند الصحيح وهي نظرية
اقتصادية ما زالت صالحة في زماننا.

وابن أبي الضياف هو الذي أقر ضرورة نشر
المعارف بين الناس قصد ضمان الازدهار الاقتصادي
للبلاد. ومن المعلوم أن أهم حصيلة لجهود جماعة
الفكر الإصلاحي المخطط تجسدت سنة 1857 في عهد
الأمان وفي «دستوره» سنة 1861 وهو أول دستور
عرفته البلاد العربية مما يشهد بريادة تونس في هذا
الميدان.

ومن البديهي أن خير الدين اتجه اتجاء ابن أبي
الضياف ولكن ما ميز هذا الرجل الفذ في تاريخ حركة

خضوعا لقوانين الثبات، ولقد كان المفكرون في الحقل السياسي يتونس على وعي جاد بالمسألة في بعدها الاستراتيجي بمختلف أبعاده. ويعد خير الدين وابن أبي الضياف من الرواد الذين يتقنوا من أن التقدم والانحطاط إنما يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية تظهر في الأمم ولا يرجعان الى مجرد الانتباه إلى الدين. فالظلم والصلاح هما قانونا الترقى والانحدار، فأما الظلم فعمده إلى السياسة وأما الصلاح فإلى عبارة الأرض وكلاهما مدار التنمية إما سلبا وإما إيجابا.

ولقد فهم الرجلان الدين على صعيد الرؤية السياسية انطلاقا من مقاصده المشدودة الى معنى المصلحة وهما في ذلك ضاربان في التراث المغاربي الأندلسي وهناك تقاليد أندلسية في النظرة العقلانية إلى المجتمع وقد مثلها أحسن تمثيل ابن رشد الذي فرض رؤيته العقلانية لا على عالمه العربي الإسلامي انطلاقا من الأندلس بل على الغرب المسيحي وتواصلت الى ظهور الفيلسوف ديكارت. إذن لقد فهم الرجلان الدين على صعيد الرؤية السياسية انطلاقا من مقاصده المشدودة الى معنى المصلحة وهما في ذلك ضاربان في التراث المغاربي الأندلسي وواعيان بالتحولات العميقة في البنى الفكرية والخطاطة السياسية على الصعيد العالمي في آن وكان من زمرة مكتشفي العالم الأوروبي بالرحلة اليه في النصف الأول من القرن الماضي. وكانا قد رافقا أحمد باي الأول الذي استضيف من قبل لويس الثامن عشر في النصف الأول من القرن الماضي. وكانا من زمرة مكتشفي العالم الأوروبي بالرحلة اليه في النصف الأول من القرن الماضي. فمن البداية أن نجدهما يدعوان إلى إرساء قيم سياسية حديثة كالحرية والعدالة والمساواة، ويعملان على إرساء هيكلية للمؤسسات السياسية جديدة تقي قدر الإمكان من خطر الاستبداد، وهذا المفهوم هو الذي

سيطر على كتابات جيل خير الدين وابن أبي الضياف. فلا غرابة إذن أن يدعوا ابن أبي الضياف إلى إرساء «دولة القانون» منذ منتصف القرن التاسع عشر ولا عجب أن تكون تونس أول بلد عربي يمضي معاهدة إلغاء الرقيق ويضع دستوراً يسير على نهجه ولو إلى حين.

وما نؤكد عليه هو أن مدار الفكر السياسي وتطور الأفكار السياسية لم يكن بمعزل عن وقائع التاريخ ومعطيات المحيط. ولئن كان هدف الفكر تحليل المظاهر السياسية وقد مرت عليها برهة من الزمن أو استشراف الممكنات السياسية، فإن السائس هو نقطة التقاطع التي يجتمع فيها الفكر بالإجراء. ولقد كنا في تونس نجتمع بينها «بين الفكر والإجراء» منذ بواكر الإصلاح الأولى وقد جاء تحول السابع من نوفمبر والبيان الذي أركز على تحليها وتحسبنا لما أرتأه المصلحون، وتواصلنا معلنا للسند الصحيح ونجاوذا أيضا للمراحل السابقة بإضافات حضارية نوهية.

ويجدر بنا ونحن نعتفي بذكرى خير الدين أن نذكر بالعناصر الأساسية الباقية من فكرة الإصلاح كما تبين لنا من كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

يشير خير الدين إلى أسباب تردي الأوضاع في العالم الإسلامي ويرجع ذلك إلى عدم تطبيق المسلمين لمبادئ الشريعة كما جاءت في السند الصحيح الذي لا يقطع بين الأصالة والحداثة والمستقبل ولا يتعجر ولا يتطرف وأهم تلك المبادئ العدل وهو سبب العزة والمناعة - ومبدأ الاجتهاد، ليبقى الإسلام دين الأمة في كل عصر، والعمل من أجل تحقيق الثروة والرخاء للعباد وهو المفهوم العميق للسياسة لا بالمفهوم السياسي يعني علم خدمة الشعوب وتحقيق طموحاتها ونبذ الفتنة التي ينجر عنها الانقسام

والعداوة بين الناس .

ويلخص «خير الدين» وسائل النهوض لكل بلد من بلدان العالم الاسلامي فيما يلي :

- أولا : وجوب وضع قوانين يحترمها الجميع وتعمل بمقتضاها السلطة السياسية والإدارة .

- ثانيا : تحقيق الأمان بإرساء نظام سياسي حكيم يرفض الحكم المطلق والتسلط وينبذ المحاباة «والمعاملة الأهلية» والأغراض الشخصية .

- ثالثا : ترويج العلوم والمعارف وبخاصة مكاسب العلم الحديث .

- وأخيرا : التفتح على أفكار الدول المتقدمة في العالم والإطلاع على ما يجري فيها من تحارب نافعة وعلى هذا يركز تركيزا كبيرا خير الدين باشا التونسي في أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك في قضية الانتباس وله مواقف طريفة جدا تدل على ذكاء الرجل .

ولقد لخص آراءه حول «التنظييات» التي ليس لها وقع الكلمة في تركيا بالمعنى الدقيق أي بمعنى المطلق الكامل . كان لها مفهوم يتأقلم مع البلاد . لقد لخص آراءه حول التنظييات السياسية في عبارة بليغة ركزها على كلمات مفاتيح هي حسن الإمارة والأمن والأمل وإتقان العمل وهي ركائز الحضارة فإذا تحققت هذه الركائز تألفت الحضارة في كل البلاد فقال : «حسن الإمارة التولد منه الأمن المتولد منه الأمل المتولد منه إتقان العمل» وهي سلسلة متكاملة مترابطة هي التي تقوم على أساسها الحضارة : حسن تدبير شؤون الناس ، حسن الإمارة الذي يتولد عنه الأمل الذي يتولد عنه العمل . ودعا علماء الدين إلى واجب التعاون مع رجال السياسة والتضامن معهم قائلا : «فرجال السياسة يدركون المصالح ومنشأ الضرر والعلماء يطبقون العمل بمقتضاها على أصول

الشرعية» . ولكن خير الدين كما أسلفنا فتش باب الاجتهاد على غرار علماء زمانه ولم يتحجر ، ولم يكتف بالتفكير والتأليف بل دخل مجال العمل السياسي وخدم الوطن ودافع عن مصالح السكان واعترف له الناس بجميل أعماله : ذلك أنه لما تولى منصب الوزارة الكبرى أقام الأهلالي ، معبرين عن تأييدهم وتشجيعهم لتلك التسمية أقاموا الأفراح والاحتفالات التي لم يسبق لها مثيل بالبلاد . وقد شمل ذلك الابتهاج جميع المدن التونسية عدة أيام ، وأقيمت خلالها الصلوات في الجوامع والمساجد ونظمت الاحتفالات الدينية . شكرا لله تعالى على ذلك التحول . ويذكر ابن أبي الضياف مناسبة أخرى أقيمت فيها هذه الاحتفالات هو عندما أعاد أحمد باي الاول الاعتبار للمذهب الغالب على أهل البلاد ولعلمائه . المذهب المالكي وعلماء المالكية الذين آخروا ليعظم عليهم علماء مذهب أبي حنيفة على مذهب الأتراك .

وأمام الوضع المؤوس منه والظروف المتردية التي كانت عليها البلاد لما تولى خير الدين وجماعته الحكم نجده يقرر دخول ميدان الإصلاح بكل صزم وإخلاص ، فجدد كل من رأى فيه كفاءة وإخلاصا لخدمة الدولة حتى أنه أرجع كل من نكب من الموظفين المخلصين وعينهم بالوظائف التي كانوا فيها . ولقد شمل الإصلاح جل ميادين الحياة والنشاط فشمّل إذن :

1 - اصلاح الإدارة العامة خاصة منذ سنة 1837 . فأحدث القوانين المرتبة التي تضمن حقوق جميع الموظفين ، وحدد مشمولات نظر كل وزارة وكل إدارة وكل قسم فيها وما يتبعه من الموظفين داخل الإدارة المركزية وخارجها .

2 - تنظيم مالية الدولة بسن القوانين وتحديد الضرائب والمصاريف الحكومية وضبط ذلك في ميزانية

الدولة التي يقع البت فيها مسبقا. وقد نتج عن ذلك استقرار مالي داخلي وهو تنظيم عصري للتصرف الحكومي.

3 - إعادة تنظيم العدالة والقضاء بتونس فسن لذلك القوانين التي حفظت بالخصوص حقوق الرعايا في مختلف أنحاء البلاد. وأحدث كذلك «مجلسا مختلطا» بتونس للتقاضي بين الأهالي والأجانب في المسائل المالية وغيرها. ووجد الأحكام الشرعية في كامل المملكة.

4 - تنظيم الضرائب الفلاحية: سن لها قانونا ملاتا نتجت عنه زيادة في مساحة الأراضي المزروعة واستيطان القبائل في مناطقها. كما وزع عددا من الأراضي الدولة على صغار الفلاحين وخرج بعبارة من ثورة 1864 ثورة علي بن غدام.

أما الإصلاحات التي نفذها خير الدين وكان لها أثر مباشر وبعيد المدى في التفكير الإصلاحية بتونس فهي خاصة ما تم تحقيقه في مجالات التعليم والثقافة. وقد شملت:

1 - إنشاء المدرسة الصادقية، وأنتم تعلمون الدور الذي لعبته هذه المدرسة في تكوين الأجيال.

2 - تنظيم التعليم الزيتوني وإصلاحه. وهو أول إصلاح يدخل على ذلك النظام التربوي التعليمي منذ عصر ابن خلدون الذي لم يجد في ذلك التعليم الزيتوني إلا بقايا سند صحيح ذكره بإطنا ب في ترجمته الذاتية كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا» الذي جعله مقدمة لمقدمته الشهيرة.

3 - تشجيع نشاط الطباعة والصحافة والنشر.

أما في ميدان نشاطاته الخارجية فقد سعى خير الدين بكل ما لديه من نفوذ إلى طبع العلاقة مع الدول الأجنبية بطابع الاحترام المتبادل وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول.

وأحسن دلالة على الوضع الذي أصبحت عليه البلاد في ذلك الوقت ما جاء بقلم محمد السنوسي «في مسامرات الظريف» يظهر هذا الجيل بعيدا عنا وفي الواقع جيل قريب جدا منا لأن محمد السنوسي هو والد زين العابدين السنوسي الذي رافقناه مديده. ويكل الإصلاحات يقول محمد السنوسي في «مسامرات الظريف» ويكل الإصلاحات والقوانين والمعاهدات التي أنجزها خير الدين تضاعف أمن المملكة واستكمل فخرها حتى أمنت فيها السبل وأطمأن أهلها عموما فكان هو المجدد للدولة وله فخر تجديدها».

ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هو أن التيار الإصلاحية التونسي هو تيار أصيل ظهر مع المشير أحمد باشا في أواخر الثلث الأول للقرن الماضي وتدعم في عهد خير الدين الوزير الأكبر الذي سعى إلى تنفيذ منهاجه المضبوط في كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك وأقبل على تنظيمات في السياسة والإدارة والاقتصاد والاجتماع والتعليم، وبقي أثره راسخا في أعمال الرعي الأول من تلاميذ هذا المصلح وخاصة منهم البشير صفر، وتواصل ذلك الأثر عبر الأجيال اللاحقة حتى اليوم.

ولا شك أن أصول الحركة الإصلاحية التونسية كانت تستمد روحها من القوانين الاجتماعية التي استنبطها ابن خلدون رائد علم الاجتماع البشري وفلسفة التاريخ، ولنا أدلة قطعية على ذلك في كتاب «تحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» لأحمد بن أبي الضياف، وفي كتاب «أقوم المسالك» لخير الدين التونسي إذ كان الإصلاح عندهم بالمفهوم الخلدوني الواسع لعلم العمران البشري الذي يبحث في شؤون البشر من حيث الملك (أي الدولة) والكسب (أي الاقتصاد) والصنائع والعلوم (وهي

علي مؤسس جريدة التونسي التي كان يدير نشرتها بالفرنسية في حين كان الشيخ الثعالبي يدير نشرتها العربية. وعلي باش حامية هو باحث جمعية قدماء تلامذة المدرسة الصادقية في أواخر سنة 1905 وقد كانت تلك الجمعية تهدف إلى إشعاع ثقافة حبة مزدوجة بها تحقق الحوار المتعش وتيسر التطور في الفكر التونسي وأسلوب النضال ذي البعد المدني الحضاري عبر الأجيال.

حضرات السيدات والسادة،

أوليس من حسن الطالع ومن المؤشرات الكامنة في طيات حركة التاريخ أن نحتفي اليوم بالذكرى المئوية لرائد الإصلاح خير الدين بعد بضع أسابيع من احتفال الشعب التونسي بطلع السنة الرابعة لمسيرة التغيير والإصلاح بقيادة سيادة الرئيس زين العابدين بن علي؟ ليس في ذلك دليل على امتداد السند الإصلاحي الصحيح بتعليم وإثراء وفق تواصل الذات التاريخية في مد جدلي بين الماضي والحاضر والمستقبل في جدلية وتراشح تقوم عليهما روح الحضارة وأصالتها المتجددة في كل شيء كما يعلمنا العلامة ابن خلدون.

بل إن في هذا توأمة للأصول الحضارية التي تستند إليها حركة التحول المبارك ودلالة واضحة على التواصل بين جذورنا الإصلاحية كما أرساها بالأمس البعيد خير الدين وملنا الإصلاحي اليوم كما رسم معالمه بيان السابع من نوفمبر ويواصل الشعب التونسي تحقيقه بكل ثبات بقيادة رائد التحول الحضاري والإصلاح النوعي سيادة الرئيس زين العابدين بن علي وإن سر ذلك التواصل إنما هو تشبها بالسند الثقافي الصحيح الذي علل مفكرنا العبقري ابن خلدون بامتداده تواصل التمدن والعمران في كل ميدان وقطاع.

وقد ركز صانع التحول مفهومه للتعبير على مجموعة

تشمل المهن والحرف ومختلف الأداب والفنون والعلوم).

فرواد الإصلاح في تونس كانوا يتحسسون الأصالة بجدلية فرضها وضع جغرافي متميز لتونس في ملتقى الشرق والغرب وماض حضاري متصل بالجهتين بدون تنذب وما من شك في أن البذرة الإصلاحية الأولى بعد عصور الظلام في تونس ترجع إلى ما قبل الحماية بنصف قرن على الأقل.

وأما زارع البذور الإصلاحية الأصيلة في القرن الماضي فهو خير الدين الوزير الأكبر، صاحب الفضل في التنظيمات الإدارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وفي إصلاح التعليم بجامع الزيتونة بعد طويل جمود، وفي تأسيس الصادقية ومكتبها وتلقيح ثقافة شرقية بأخرى غربية نتج عنها مع الأيام في الخلدونية والصادقية ونادي قدامها والجامع الأعظم حوار بين المدرسين والزيتونيين أنعش الحركة الإصلاحية وخدم العلم والأدب وأفاد الوطن وقرب بين عقليتين لم تسليا أحيانا من التصادم ولكن بدون كسر ولا قطيعة نهائية.

وقد تحقق الحوار بين معاصري خير الدين سواء من أصحاب الثقافة المزدوجة أو الشرقية التقليدية فحسب، ثم تواصل مع تلاميذ خير الدين أبناء المدرسة الصادقية من الجيل الذي صنعه فتأثر بمبادئه أمثال البشير صفر مؤسس الخلدونية سنة 1896 والتأسيس له معنى لأن الخلدونية كتوجه لم تثبت في تونس في زمن ابن خلدون بل هجرت وضرب بها عرض الحائط فجاء هذا الجيل فأثبت التوجه الخلدوني من جديد. فلا غرابة أن يؤسس البشير صفر الخلدونية سنة 1896. حيث تواصل الحوار بين العقلانية والروحانية ومحمد الجماعيي صاحب جريدة الصواب ومجلة خير الدين، ومحمد باش حاتبة وشقيقه

من الثوابت أهمها اعتبار الاسلام سنداً صحيحاً للتجديد باعتبار أن الإسلام الحضارة والدين يشكل بمبادئه وقيمه وتعاليمه منظومة ديناميكية مبنية على التوازن والاعتدال والنزعة الإنسانية وهي الديناميكية التي تسمح للمسلمين بحرية التحرك والاستقرار لاستلهم ما يعينهم على مسيرة عصرهم والأخذ بزمام القوة والرفعة. ولا مناص للمسلمين من أن يستفيدوا من هذه الخاصية الديناميكية للإسلام التي تمكنهم من مواكبة النمط المتغير للحياة البشرية والمجتمع الانساني.

هذه الدوافع الديناميكية هي القادرة على التطور والملاءمة مع الظروف الجديدة وانبثاق سلوكيات مسيرة لروح العصر مطلعة الى المستقبل، ومعتزة بأصول الماضي وسنده الصحيح في الآن نفسه كما يقول ابن خلدون. ولكي يتحقق ذلك لا بد من توليد حركة الإصلاح التي قادها ثلة من المفكرين المسلمين المؤيدين لضرورة الفحص المتجدد بمواصلة السند الصحيح كعبد الرحمان ابن خلدون وغيره الذين باشا والشيخ رفاعة رفعت الطهطاوي والافغاني ومحمد عبدة وعبد الرحمان الكواكبي والشيخ عبد العزيز الثعالبي والطاهر والفاضل ابن عاشور ومحمد إقبال وطه حسين وغيرهم من المفكرين السياسيين والدينيين والفلاسفة والنقاد والأدباء والمربين المصلحين الطلائع الذين تزعّموا المحاولات الجريئة الرامية الى إعادة فحص أسس الإسلام الذاتية وتنقية الدين عما علق به من الشوائب والخرافات وإعادة تنسيق العادات والسلوك طبقاً لمطالبات الحياة المعاصرة ووصولاً الى تحقيق إحياء روحي جديد للإسلام يتسم بالمرونة والاعتدال والقدرة على استيعاب ثقافات الغير وتقبلها وتعميق البحث المتأمل الخلاق وهو ما يمثل أحد أكبر التحديات المطروحة على الاسلام والمسلمين في العصر

الحديث والماضي في هذا شبه بالحاضر من الماء بالماء كما يقول ابن خلدون. وقوة إشعاع الثقافة العربية بعد الحدث القرآني كان بفضل إستيعاب العرب والمسلمين لثقافات الغير. فهضموها بترجمتها ونقلها ثم استوعبوها وأثروها وطوروها ونقلوها الى الأمم الأخرى. حتى اللغة العربية عرفت أزمتها الأولى الكبيرة في القرن الأول الهجري عندما خرجت من محيطها الصحراوي الضيق في جزيرة العرب واتصلت بلغات أخرى قوية لأنها كانت لغات فاعلة تستوعب العلوم وكانت قد اصطدمت بحقيقة إما أن تهضم كل تلك العلوم والثقافات وتصبح لغة فاعلة وإما تمجد وتبقى لغة محصورة في بيتها الأولى. وبسرعة مذهلة استطاعت اللغة العربية أن تهضم كل المفاهيم الجديدة وأن تتأقق وأن تصبح لغة مبدعة. كل ذلك حدث في القرن الأول. ثم بدأ يظهر أعلام مجدّدون فاعلون مبدعون في كل ميدان من أمثال الكندي الفيلسوف وقراءته ما زالت تجد صدى في نفوسنا اليوم على قدم هذه الكتابات وهو الرجل الذي قال قولته الشهيرة التي رددها الجاحظ بتعابير أخرى. وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا غير أننا قد بلغنا من المعرفة أكثر مما بلغوا والذين يأتون من بعدنا يبلغون أكثر مما بلغنا. هذا التواصل والتجاوز في بناء الثقافة وفي بناء المعارف.

ولذلك عمل سيادة الرئيس زين العابدين بن علي على إعادة الاعتبار للجامعة الزيتونية التي كان لها الفضل في تطوير العلوم الإسلامية وترسيخ اللغة العربية في البلاد والتي ظلت قروناً متوالية منارة للبحث العلمي والاجتهاد الديني وكعبة القصاد مشرقاً ومغرباً وكذلك كان الشأن بالنسبة لخير الدين مع التعليم الزيتوني في زمانه إذ أدخل عليه إصلاحاً كبيراً نجده مفصلاً في الرائد التونسي وهو مرجع. يعني أن

كفاحنا الطويل من أجل العزة والكرامة فنعاهدكم على مواصلة السير في نهجهم»

ويقول في بيانه ليوم 29 جويلية 1988: «إن حركتنا النهضة والتحديثية هي من أقدم وأعرق وأنصب ما عرفت الأرض العربية. ونحن نعتز عن جدارة بإسهام أمثال خير الدين وابن أبي الضياف وقابادو والبشير صفر والطاهر الحداد ومحمد علي الحامي وغيرهم كثير، في حركة النهضة العربية، وكفى هذه البلاد فخرا أن كانت أول بلاد عربية تستصدر دستوراً في منتصف القرن الماضي».

والتغير بالنسبة لصفاته وواضع رعايته مشروع ثقافي حضاري ويتجلى ذلك من خلال بيان 7 نوفمبر ومن خلال البيانات اللاحقة. فقد قال سيادته في البيان الذي القاه يوم 27 أكتوبر 1989: «إن التغير مشروع ثقافي لا يكتمل أبداً لأن أساسه الإضافة ونمو المعرفة، لا يقطع بها كان ولا بما هو كائن».

وهذه نظرة حركية لمفهوم الثقافة التي هي في أصل كل بناء حضاري، نظرة غير جامدة، متطورة، لأن الثقافة هي التي تبني في كل حين ولا تهدم، ولأن الحضارة هي ما نصنعه بجهد مشترك في كل يوم وفي جميع الميادين.

ويقول سيادة الرئيس في نفس البيان: «لقد وفرنا شروط التغير الدستورية والقانونية في سائر المجالات».

ونحن نعمل كذلك بكل جد على توفير السند الثقافي لإبراز كيان المواطن التونسي المعاصر في نطاق الالتزام بقيم المجتمع المدني ومقومات شعبنا الروحية واللغوية والتاريخية. وإن الوعي بدور ثقافة التغير يكون في الحرس على شحها إلى دوافع التغير. فما يدعم التغير ويعمقه في مفهوم صانع التغير هي إجراءات التغير القانونية والدستورية وتوفير السند

هذه الأفكار التي جاء بها خير الدين في زمانه لإصلاح التعليم الزيتوني كانت أفكاراً ثورية وما زال الكثير منها صالحاً حتى اليوم. وإن إعادة الاعتبار للجامعة الزيتونية يعني إعادة قوة السند الصحيح التربوي والتعليمي ولبرامجها ومناهجها مثلاً كانت في أوجها الذي فقدته في عصور السدلي حتى أن ابن خلدون يشير في «التعريف برحلته شرقاً وغرباً إلى بقايا سند صحيح في تلك المؤسسة. وفي هذا السياق تأتي المزاوجة الحية بين الأصالة والحداثة كمظهر من مظاهر إحياء إجتهد الركن الأساسي الذي أهمل المسلمون والذي أعطى للإسلام خاصية الدين الصالح لكل زمان ومكان. ولكن ليس بمفهوم الانفلاق والتطرف دائماً. وفي هذا الإطار يقول صانع التغير في بيان 3 فيفري 1988:

«ونحن ملتزمون بمواصلة العمل في سبيل الخلافة كلمة الدين وتعاليمه السمحة حريصون على التمسك بالقيم والمبادئ السامية دون تعلق بالمظاهر والشكليات رافضون لما يخالف جوهر الإسلام وروحه الطاهرة نأبذون لكل ما هو غريب عن أصالتنا الإسلامية التونسية وكل ما لا يتماشى مع ما غرسه أبائنا وأجدادنا في هذه التربة المباركة من تقاليد هي جماع تراثنا ومقومات شخصيتنا الروحية».

والإصلاح بالنسبة للرئيس زين العابدين بن علي هو مواصلة لأعمال الرواد وتحقيق لدعوات رجال الإصلاح وفي ذلك يقول (في بيان يوم 7 نوفمبر 1988): «لقد حرصنا على أن يكون ميثاقنا مستوعباً لأهداف نضال شعبنا ومضامينه محققاً لدعوات رجال النهضة وزعماء الإصلاح، مستجيباً لمطامح شعبنا وشبابه، فاتحاً آفاق مستقبل زاهر... ونحن إذ نعلن الميثاق الوطني فلإننا نتذكر بخشوع وإجلال رواد النهضة والإصلاح بأجيالهم المتعاقبة وشهداء

الصحيح، والسند الصحيح كما في المصطلح الخلدوني هي التقاليد الحسنة.

وجانب أسامي في النظرة إلى الأشياء وإلى المجتمع وإلى الحضارة، يتجاوز فيها صانع التغير حدود التغير الدستوري والتغير القانوني في سائر المجالات، بأن يجعل شرطاً من شروط بناء الحضارة الجديدة ونحت المجتمع الجديد، توفير السند الصحيح في كل شيء أي أن نوجد التقاليد الطيبة في كل ما نصنعه.

إن إرادة الإصلاح حاضراً ومستقبلاً بينة ناصعة إذ أعلنها سيادة الرئيس في خطابه المنهجي يوم 7 نوفمبر من هذه السنة قائلا:

«وسنواصل العمل الإصلاحي بكل ثبات وجسارة لتوفير كل الظروف الملائمة للتنمية الشاملة المتوازنة ولإعداد المستقبل على أسس سليمة ناجحة».

وليست الأصالة إلا تواصل صحيحاً بين ما نبني اليوم للمستقبل وما ورثناه عن الماضي من الباقيات الصالحات.

أيتها الأخوات أيها الأخوة،

لعل أهم ما يجمع بين خير الدين وزين العابدين هي الخصوصية، فالخصوصية التونسية واضحة في مشروع خير الدين، إذ هو مشروع منبثق من واقع مجموعة

بشرية وسياستها، وكذلك الشأن بالنسبة للمشروع الحضاري الذي بشر به بيان فجر السابع من نوفمبر الذي رسم الخطوط الكبرى للنموذج التونسي للتغير الرامي أساساً إلى بناء دولة المؤسسات والقانون. وقد قال صانع التحول في بيانه التاريخي ليوم 7 نوفمبر 1987: «إن شعبنا بلغ من الوعي والتفكير ما يسمح لكل أبنائه وفتاته بالمشاركة البناءة في تصريف شؤونه في ظل نظام جمهوري يولي المؤسسات مكانتها ويوفر أسباب الديمقراطية المسؤولة». وبذلك مثلت التجربة الديمقراطية التي تعيشها تونس تحسباً حياً للفكر السياسي التحرري للرئيس زين العابدين بن علي وليسانه الراسخ بجمعية التغير في كنف الحرية والعدالة، وحرصه على ضمان استقرار تونس ودفع عجلة التقدم فيها بالإستناد إلى فكر أصيل يؤمن بالعمل وبالأخافة والديمقراطية والتعددية الفكرية في ظل ازدهار المعرفة وشمولها.

ومهما أطلنا الكلام فلن ننصف أبداً «غيرالدين» حق الانصاف لأن خلوده يكمن في تواصل الروح الإصلاحية التي حركته لإنجاز ما أنجز وفي مراعاته على المستقبل وما نحن أحفاده نعتز له بالفضل الجميل.

وشكراً على حسن انتباهكم والسلام.

شهادة معاصر لخير الدين تقديم نص جديد

إبراهيم شيوخ
مدير بحوث

وتركزت دعوة هؤلاء الأعداء في أنه يعدّ البلاد لتسليمها للفرنسيين، وفي أن ولاءه الحقيقي يتجه للدولة العثمانية⁽¹⁾. وقد لاحقته أشكال الحقد عليه حتى بعد هجرته إلى الأستانة، وساهمت في تقرير مصيره⁽²⁾.

وفي هذا الجوّ القائم كان الرجل يتمتع أيضا بتقدير ومناصرة النخبة المستنيرة من معاصريه الذين ضاقوا بها تلقاء البلاد من ضروب العنف، ويستأثر بمحبة أكثر طبقات المجتمع، لما أتاح لهم من الاستقرار والعدل، وضبط الأحكام والإحتساب على جور الحكام⁽³⁾.

ولعل من أكثر مستيري عصره تقديرا لهذه ومناصرة لأفكاره، هو الفقيه السياسي المصلح الشيخ محمد يريم الذي كان له عضدا ومستشارا، وكان يقف وراء الكثير من المشاريع والقوانين التي أظهرها خير الدين، وإلى جانب ما كتبه بجريدة الرائد، فقد خصه باهتمام خاص في كتابه الصفوة⁽⁴⁾ وعدد مناقبه وأعماله، وناقش المعترضين عليه مناقشة ذكية صائبة، وذكر مرة «أنه عييب بالذي علمه منه عند إبلاغ الاعتراض عليه، وهو بتونس»⁽⁵⁾.

وقد أبقي معاصروه شهادات للرجل، وعليه، فهذا محمد السنوسي، وهو من الجيل الثاني لحركة الإصلاح، يثبت موقف أحد أخلص أعضاده وهو الجنرال حسين، الذي كتب إليه من إيطاليا يؤاخذة على ترك واجبات الشورى، وأصبح يرى أن سيرة

يعمل وصول خير الدين إلى منصب الوزارة الكبرى سنة 1873 حالة اختراق سياسي في نظام الدولة الحسينية، فقد أمكن لهذا المملوك التركي الناشئ في بلاط المثير أحمد باشا، أن يعرف أهمية النظم وفضل القانون ومزايا العدل، وأن يعمل طيلة عمله لمسؤوليات الدولة على إشاعة العدل، وملاحقة العمال المخالفين، وضبط القوانين، وإقامة المؤسسات، استنادا إلى المبدأ الذي آمن به وردّه من «أن تونس لا تستقيم بدون تنظيمات».

وقد شكّلت حركة خير الدين وإصلاحاته ولم ترسخ بعد قواعدها، وقُضي على حركته الإصلاحية المتبصرة، إذ تآزرت عليه القوى الخارجية وما تمثله من مطامع استعمارية، مع القوى الداخلية التي أصابها الحسد والطمع، وعاقها الجهل والقصور عن إدراك مصلحة الوطن وما يتهدده من آفات؛ ووجد كل ذلك مكانه في نفس الباي ذي السلطة المطلقة، لبضع حداً لجهود خير الدين وبنيهي مهمته.

ويستأنف فصل التاريخ الذي توقيف بمصطفى خزنة دار ليستم بمصطفى بن اسماعيل، وليتهى إلى الكارثة!

إن الألسن والأقلام لم تفتر طيلة حكم خير الدين، وبعده، عن الحديث عنه، مشنعة ومشيعة لكل ما يبط مسيرته ويشوه صورته أمام مجتمعه؛ ومشككة في خطواته الإصلاحية.

خير الدين محمد الطريق لوزارة مصطفى بن اسماعيل⁽⁶⁾.

ويعتقد السنوسي استنادا لمعطياته : أن «كتاب أقوم المسالك هو باب دخول خير الدين إلى وزارتي تونس والأستانة»⁽⁷⁾. وأنه تصرف في الوزارتين بجد وسلك سلك التنظيمات ففتح البلاد.

إلا أنه عند لقائه به بالأستانة في رحلته الحجازية⁽⁸⁾ لم يتردد في مواخذته على التقصير في تقييد الدولة بمجلس شوري حتى يحذ من استبداد الملك. وسجل عنه حول هذا الموضوع جوابين : أحدهما سمعه منه لما كان بتونس، وهو : أنه كتب «أقوم المسالك» قبل مباشرة الخطوة، وعندما باشرها رأى واجباتها قاضية بغير ذلك.

والثاني حدثه فيه عن جهده الحازم في طلب إقامة مجلس شوري، وأكد للباي أنه من مطالب «الاعيان»، فسأله عن أسماء الطالبين، فاتصل شيخ الإسلام وبالقاضي المالكي، لأمنيا من أهل التبريز بأحوال العصر، فأجاباه : أن هذا الأمر لا يرضي الباي، ولا يقوم لك به أصحابك، ولا يعرف الأهالي له قيمة ولا يطلبونه . ثم سأل الذين طلبوا ذلك من أصحابه عن يقوم بوظيفة المجلس من الأهالي، فلم يجروا على الالتزام !

ولم تكن تلك الشهادات المعاصرة عن الرجل رغم ما اتسمت به أحيانا من قسوة المؤاخذه، لتحط من منزلته المتميزة باعتباره فاتح بصائر أهل الإسلام بعلم الأسباب الباعثة على النهضة، ومنهض حمية أهل السياسة والعلماء⁽⁹⁾.

وفيا عدا يرم الخامس الذي عانى بنفسه وطأة معوقات النهضة من تعاون الحكم المطلق مع المصالح الخارجية مثلة بالقناصل وأعوانهم، وعظم رجال الدين، واستئثار المالك بامتيازات الدولة، ونفسي

الجهالة، والظروف الاقتصادية المختلة والقاسية، فإن شهادة أخرى كتبها معاصر آخر لحضرت سيرة الرجل في مواقفها الكبرى وميزت الأسباب الحقيقية التي حالت بين نظر الرجل الذي أصبح المعيار المثالي لقضاياه، وبين العمل الذي لم تنهيا له أسباب نجاحه.

هذه الشهادة جاءت ضمن أوراق متداخلة لا تحمل اسم كاتبها وتتصل بتاريخ الدولة الحسينية ورجالها قبل الاحتلال الفرنسي وأثناءه - وبإيجاز نحفظ بالتوسع فيه عند نشر كامل النص الذي أوشكنا على إنجاز إعداده - المتضح من المحتوى أن الكاتب كان من أعضاء الوزير خير الدين، وكان يكتب جلسات الكسبون المالي . وقد سجل مشاهداته الشخصية عن بعض أحداث العصر عندما كان طالبا بمدرسة الهندسة في باريس، حيث كان قريبا بالروية والسماع، وعرف وقيم بعض الوجوه التي ارتبطت بأحداث العصر، وكتب وصفا طريفا لمصطفى بن اسماعيل، ورافق علي باي عند حادثة خبر مترجما، ووصف لقائه مع الجنرال Lagere في حلة الاحتلال.

وبمقاربة هذه المعطيات وغيرها في تحديد شخصية الكاتب، وبمقارنة الخط الذي يبدو عليه أنه مسودة صاحبه، تأكد لدينا أنها من عمل ويخط الأمير آلاي محمد القروي الذي امتدت حياته⁽¹⁰⁾ من أبريل 1842 إلى جانفي 1941 ؛ وعلى ذلك يكون الرجل قد عاش أدق فترات تاريخنا الحديث، من ظروف الثورات الداخلية الكبرى والمجاعات واستبداد الحكم المطلق، وسمع وشاهد كبريات المآسي بألم مكبوت، ثم رأى تلك الرمضة البارقة في تولي خير الدين، لتنطفئ بسرعة، وعاش تفاصيل انتصاب الحياية، والتحول نحو مؤسسات جديدة، استغلت كل الطاقات الكامنة ووجهتها في اتجاه معدّ ومدرس.

وإتقانه اللسان الفرنسي والتركي والتعبير بسهولة في اللغات الثلاث .

ونوه بخصاله الذاتية : فهو شجاع كريم ، عالمي الهمة وقور يحسبه البعض متكبرا ، وهو بعكس ذلك ، غفيف ، لا يرتشي ، حسن الظن بالناس ، يكتفي بأول بارق ويمجل بإجراء العمل بها بدا له . يجب النظام والترتيب ، لم ير منه ما يشتم منه رائحة الخيانة والغدر رغم المزالق التي وقع فيها .

وعدد منجزاته الكبرى التي أوردها بـيرم بتفصيل ، مع اختلاف في محتوى العرض بما يثيره القروي من الترفقات النقدية ، ففي حديثه مثلا عن المدرسة الصادقية ، يذكر «أن الوزير اجتهد لإنجاحها ، وعين لإقامتها احباسا يربو دخلها السنوي عن الثلاثمائة ألف ريال إذاك ، فلم تنجح إلا نجاحا جزئيا ، وذلك لأنه عهد بإدارتها إلى العربي زروق رئيس المجلس البلدي ، الذي لا خبرة له بأحوال التعليم ولا بما يزاو من العلوم بالمدرسة ، وأنه لا يمكنه الجمع بين الخطتين ، إذ كلتاها تستغرق أوقات ، وإن أضاف إليه ناثنين» .

ولم يكن هذا الموقف تجاه العربي زروق تحاملا لتعمد الإساءة ، وإنما كان يستند إلى معرفته بالرجل ومجالات اختصاصه وتوزيع أوقاته المحدودة على مجالات العمل ، ففي مناسبة أخرى كان منصفًا له كل الإنصاف مقدرا لوطنيته وشهامته ، وذلك عندما تعرض للمجلس الذي عقده الصادق باي قبل إمضاء وثيقة الاحتلال ، وكان رئيس المجلس البلدي هو الصوت الوحيد الذي خالف الحاضرين ورأى المقاومة إلى آخر رقم . لذلك كان نصيبه العزل من كل وظائفه ، وضيّقوا عليه بالرقابة ، ومنع الإتصال به ، فخاف على نفسه وسافر إلى الأستانة ثم إلى المدينة التي مات بها . ويعلق القروي : «إن ذنبه لم يكن غير النصح لله ولوطنه بما رآه حسب ديانتته ووجداته» .

لقد كتب على حاشية صفحة من أوراقه عند حديثه عن تعيين خير الدين وزيرًا أكبر في 29 شعبان 1290 هـ/ 22 أكتوبر 1873 ، ما يلي :

«اعتزّت الحضارة وسائر جهات الإيالة قرصا وسرورا بعزله ، [مصطفى خزنه دار] وأولى عوضه خير الدين ، وألغيت خطة الوزير المباشر للإستغناء عنها ببقاء رئاسة الكمسيون بيد صاحبها ، وطمع الناس في رجوع العمران للبلاد ، لما رأوه من التنظيمات التي أجريت على يد خير الدين حين كان وزيرًا مباشرًا ، مع ما يعلمون من ميله للمعدل والعمران ، وإن كان في نفس الأمر والواقع قاصرا في سياسة الدولة ! لكن حسن نيته يشفع له في ذلك . وعمل كل حال فيإن الدولة بلغت الدرجة الأخيرة من الهرم ، وقد دخلها مرض السل منذ زمان فلا تفيدها المسكنات إلا إطالة النزع ، فهي بمثابة ذبالة مصباح نفذ زيته ، فأتان نورها وانطفأت ، فانتشرت منها رائحة كريهة» .

وقد كرر هذه الرؤية مرات ، وجر هذه الملاحظة بعد فترة معبرا عن بأسه إثر استعراض شريط الأحداث وما انتهت إليه ، يقول في أحدها : «وقد وقعت في مدته على قصرها إصلاحات كثيرة بالوزارة وسائر جهات البلاد فحصلت بذلك راحة نسبية ، لأن المرض تمكن منها حتى أشرفت على الخطر ، فكان علاجها من قبيل المسكنات ، فأجهز عليها من جاء بعده» .

إن بعض مواد الترجمة التي كتبها القروي ليست أصيلة ، فقد استمدّها مباشرة من بـيرم الخامس ، وركن إليه ثقة به ، ولم يلتفت إلى ما كتبه السنوسي رغم تسرعه لما بينها من عداوة ضارية ضمنتها رده على كتاب الاستطلاعات الباريسية .

بدأ ترجمته بالحديث عن أصل الوزير ونشأته وتعلمه وتعاطيه الصناعة العسكرية ، وتأثره بمجالسة العلماء ،

وتضمنت الترجمة إلى جانب التفاصيل المختلفة عرض السليبات التي وسّمت تصرّف خير الدين أثناء العمل، فقد لاحظ القروي الذي لازمه وعرفه عن قرب، أن المشاكل تفتّح عليه من :

- حسن الظن بالناس، لأنه يكتفي بأول بارق ويعجل باجراء العمل بما بدا له.

- لا يظلل النظر في العقاب.

- يتساهل في اعطاء المنح للأجانب إذا أسعوه كلمات التقدم والعمران.

وقد أخذ عليه مآخذ متفاوتة الأهمية - وكان خير الدين أجوبة تبررها وتشرح وجهة نظره فيها، تركّز أكثرها على :

- الخط الحديدي بين تونس وجندوبة.

- عدم إحياء قانون عهد الأمان - وقد تمسك بتفسيره - اتجه فيه إلى أن السبب الحقيقي في ذلك هو معاملة فرنسا واجتباب ما يسوءها في سياستها التونسية، ولو أراد إحياء القانون لوجد عضدا قويا في قنصل الانكليز، لأن عهد الأمان داخل في شروط دولته مع الدولة التونسية.

ومع المحافظة الأمانة على خصائص النص وتفصيله - حسبا تقتضيه قواعد نشر النصوص - فقد استبعدنا من هذه الترجمة فقرتين، : الأولى عن خط الحديد الذي طلبت سنة 1291 هـ إحدى الشركات الانكليزية أن تمده بين تونس وجندوبة إلى مقطع دجه للرصاص والفضة للإستثمار باستثماره، ولما فسخ العقد بعد عام للتقصير، تدخل قنصل فرنسا لدى خير الدين، فأقضى الإتفاق المشهور مع «شركة بون قالا».

وهذا النص طويل ومفصل يخرج عن خط الترجمة المباشرة، ولو أن الجدل حول هذا الإتفاق استمر لفترة

طويلة، متجها بالمؤاخذة الحادة لتصرف خير الدين. والثانية، فقرة قصيرة، تمس سيرتي ابن الزاي وابن أساعيل، وليس هنا مقام نشرها. وستقدم هذه النصوص كلها في النشرة الكاملة المنقّدة.

إن ترجمة محمد القروي شهادة معاصر لخير الدين، تصيف بعض التفاصيل المهمة، وتنضم في جملتها إلى ما كتبه المقدرون للرجل بإدراك ووعي.

هوامش

- (1) محمد بركات: صورة الاعتبار 2 : 94 .
- (2) عهد الشريفي : الرحلة الحجازية (نشر علي الشوفي) 2 : 116 .
- (3) يمكن استخلاص صدى ذلك في النظم، حيث يقترن اسم خير الدين بالصادق باي في كل الملاحق تقريرا، باعتباره الناصح الأمين الذي يمكن للعدل والأمن والعمران، وهذا الاقتران الثابت - للوزير بالامير - نادر في أدب ملوك الملوكة، وبخاصة في أدب العصر الحسيني.
- انظر مثلا في الراشد التونسي قصائد : الشيخ أحمد كرتيم (1876/3/6) وعبد السوسي (76/3/15) وعبد الطارقي (76/3/22) :
- وأشدت إلينا نعمة جلّ قدرها بصدير خير الدين ذاك الفخ الشهم وزير بدا كالسيف أرفع حده يسادر اعتناق المطامع بالحسم وحاليج أصال الزمان يرفقه فكان به برء الزمان من الحسم
- وعهد طريقة الصفاقي (76/4/9) وعهد حبار مفتي سوسة (76/4/26) وعهد الرباعي وعلي الحبيب باش مفتي الأهراس (76/5/3) ومصلح بن عوز (76/5/10) وليراهيم بوعلاق (باش مفتي توزر)
- وزير إذا ما قاله ذو دوية رأى أنه فرد بمن مطابقة
- وقصيدة للشخ جزء فتح الله المصري (76/1/9) :
- ألاؤك الشمر لو أكساؤك الشمر زها بها في الزمان الحيد والنظر
- مسالك للهدى طابت فأنومها دور الهى وانفاها البذر والحضر
- وقصائد ومقطعات الشيخ عمود قنادو
- (4) يوم : الصورة 2 : 49 - 94 (المطلب السادس) مع ما ورد في أتمام مختلف من الكتاب
- (5) للتصريح 2 - 28

L. Machuel ، فعين على خزينة عموم مكاتيب الدولة (الأرشيف) التي ترك فيها أثرا واضحا، وإعداد معرفة بتفاصيل حياة الدولة الحسينية من خلال الوثائق الأصلية، التي أحصاها واستنسخها ووثق بها كتاباته.

انظر عه . مشرة المجلدات سنة 1930/ من 147 محمد بالمخوجة : للمجلة الزينونية (المجلد الرابع - جزء 6 - مارس 1941)، الشاذلي بويحي : حادثة جوية على الاستطلاعات الباريسية من 10 الحاشية 8، وقد ترجمه ترجمة جيدة فيها تحقيق وتلخيص . وقد نعت جريدة الزهرة عدداً موته يوم الخميس 16 جانفي 1941، ونشرت بتاريخ 6 فيفري مراثية نظمتها فيه الشيخ محمد العربي الكبادي .س

(6) السنوسي : الرحلة 2 : 124 .

(7) المصدر نفسه 2 : 123

(8) المصدر نفسه 2 : 125 .

(9) غير الدين : أقوم المسالك . التقاطع 10 .

(10) ولد محمد بن محمد بن محمد القيرواني العسوي بتونس، والتحق بالكتب الحربي (مكتب للهندسين) فدرس العربية والعلوم الرياضية، وتخرج سنة 1870 برتبة بنيانجي . التحق الوزير غير الدين معينا، ثم عينه بالكهسيون المالي مترجما وكاتب جلسات، وانتقل بعدها مترجما للدولة بوزارة الخارجية . وبعد الاحتلال سمي رئيسا لقسم المترجمين بالكتابة العامة، ثم مديرا للمدرسة الصادقية التي لم يلبث فيها طويلا لخلاف مع



ترجمة جديدة لخبر الدين للأمير آلاي محمد القروي

(1842-1941)

يتساهل في إعطاء المنح للأجانب إذا أسمعوه كلمات التقدم والعمران، ولا يتدبر فيما وراء ذلك من تقوية نفوذهم وتقدم سياسة دولهم في البلاد، وما ينشأ عن ذلك من الفلاقل السياسية. فلإن المتعاقدين إذا لم يكونوا أكفاء لزم الضعيف منهما أن يرضخ لتأويل القوي، فالواجب حيثل تقديم دره المفسدة على جلب المصلحة.

نعم إنه كان يجب النظام والترتيب، وهذا يكون على يد من لا أرب له في السياسة، فإن الدول إذا أحدثت طرقا جديدة ببلدانها كان مرادها العمران وتنمية ثروة السكان، وغير ذلك من المنافع الاقتصادية، وأما إذا سعت في عمل ذلك ببلاد أجنبية فإنها مرادها تقوية نفوذ سياستها وتحصيل الأرباح لرعاياها، فإذا كانت دولة تلك البلاد ضعيفة كان ذلك ذريعة لاقتراحات مستمرة، وإثارة مشكلات سياسية، يتقدم نفوذها بها خطوة خطوة.

وهكذا كانت عواقب المنح التي أعطاهها هذا الوزير والذي قبله. وإن كان ذلك فإنها هو عن حسن نية وغفلة لا عن خيانة، ولم أر منه ما يشم منه رائحة الخيانة ولا الغدر، إنما كان يؤديه إلى الغلط الاستعجال في الأمور، وحب الشفوف والاطراء، فيندفع بذلك.

وقد وقعت في مدته على قصرها إصلاحات كثيرة

أصل الوزير غير الدين من الجراكسة الساكنين بجبال القوقاز، اشتراه فرحات آغة، ثم بدا له أن يهديه إلى الباشا أحمد، فترى عنده، وتعلم القراءة والكتابة والفروض العينية، ثم تعاطى تعلم الصناعة العسكرية فعرفها مباشرة، وحصلت له مشاركة في الفقه بمناقنة (1) العلماء، وتعلم اللسان الفرنسي في أسفاره إلى فرانسة، فصار فصيحاً فيه يتكلم به كاهله لكثرة مخالطته لهم، حتى تمكن حبيهم من قلبه، وصار يش للقاتهم ويبادر إلى قضاء حوائجهم. كما كان يتكلم باللسان التركي، مع سهولة في التعبير في اللغات الثلاث.

شجاع كريم، يعطي من صندوق الدولة، وأحيانا من جيبه الخاص، عالي الهمة وقور، يحسبه من لم يخالطه متكبرا، حتى أني كنت أسمع الناس يسمونه فرعون، وهو بعكس ذلك، حسن القبول ولو مع صعايلك البادية. ورأيت يفتخر لهم سوء الأدب معه إذا جاؤوه في شيء من مصالحهم. يتعفف عن الرشأ، مكتنفا بثروته العظيمة، لكنه قرب أناسا يبالغون في أخذ الرشأ ولم يقدر أحد أن يشتكي منهم لمكانتهم عنده. وكان حسن الظن بالناس، يكتفي بأول بارق، ويعجل بإجراء العمل بها بدا له.

لا يطيل النظر في العواقب، وهو عيب كبير في رجال السياسة.

بالوزارة، ويسائر جهات البلاد، فحصلت بذلك راحة نسبية، لأن المرض تمكن منها حتى اشرفت على الخطر، فكان علاجها من قبيل المسكنات، فاجهز عليها من جاء بعده .

فمن مآثره :

إنشاء جمعية مركبة من رئيس وكاهية وعضوين من أعيان أهل البلاد، للنظر في شؤون الأوقاف وحفظها، وضبط مداخيلها وصرفها فيما عيت له . وقد كانت بيد أناس من الفقهاء وغيرهم ممن يتقرب للباي أو للوزير، على أن يقوموا بجميع شؤون الموقوف عليه ويأخذوا القاضل إعانة لهم، فجعلوا الدخل كله فاضلا، وأهل الموقوف عليه حتى تدعى بعضه للخراب، وتعطلت الشعائر، فتداركت الجمعية هذا الخلل الكبير وأصلحت ما فسد، وأتممت الشعائر بجميع أنحاء الإيالة، وخلصت الديون التي كانت على الأوقاف، ونها دخلها حتى تجاوز الضعف، ووقع التحجير على معاوضة الأوقاف بالنشود، وإنها تعاوض بمثلها متى ساغ ذلك شرعا . وقد كانت تقيد بدفاتر أهل المجلس الشرعي، ويضيق المال . فلما تبعت الجمعية ذلك قبل من ذكر وجدت رياضات 2400673 عدا ما لم يرسم في الدفاتر، ولم يمكنها أن تستخلص من ذلك الا نحو مائتي ألف .

ومنها : تحييس جانب كبير من الكتب التي دفعها مصطفى خزنه دار فيما عليه للدولة، وجعلها بخزائن جامع الزيتونة .

كما أنشأ مكتبة بأحد أطراف الجامع، يقرب نظامها من النظام الجاري بالممالك المتحدة، وقد حصل النفع بها .

ومنها : إحداث المدرسة الصادقية لتعليم الفنون العربية، كالفقه والنحو والأدب ونحو ذلك، من تعليم اللغة الفرنسية والتركية والرياضيات ونحو

ذلك ، واجتهد - أي الوزير - في نجاحها، وعين لإقامتها أحماسا يربو دخلها السنوي عن الثلاثمائة ألف ريال إذ ذلك، فلم تنجح إلا نجاحا جزئيا، وذلك لأنه أناط إدارتها بعهدة رئيس المجلس البلدي (2)، وفي هذا خلل عظيم من جهتين، أنه لا خبرة له بأحوال التعليم، ولا بما يزاول من العلوم بالمدرسة، والأخرى : أنه لا يمكنه الجمع بين الخطتين، إذ كلتاهما تستغرق أوقات، وإن أضاف إليه الوزير نائين (3)، أكثر منه قصورا في هذا الشأن .

وسبب نجاح جمعية الأوقاف كون رئيسها هـ، عالما نجيها . وهكذا كان هذا الوزير يعتمد الوجهة فقط في إسناد الوظائف، فيصادف الصواب نارة، وأخرى يجيد عنه، شأن المقلد .

وعينها : لإحداث سجن للرجال، وآخر للنساء، على النمط السجون في الممالك المتحدة، من النظافة وتخلل الهواء، والقرش الضرورية، ومسجد للصلاة، ومحل للإغتسال ، وأقسام مناسبة لحال الجناة . وهو عمل مشكور وحسنه يجدها يوم النشور، لما في ذلك من الرق بحال بني آدم .

وقد كان السجن عبارة عن مخزن مظلم يزرع به التهم والمدين والسارق ومن يغضب عليه أحد رجال الدولة، وقاطع الطريق، فيختلطون ببعضهم ، ويتنامون على التراب .

ومن الحسنات أيضا : إحداث بعض بطاح ورياض بالحاضرة، وتحسين بعض الطرقات بحسب الإمكان، وغرس الأشجار حولها، وإصلاح بعض الحصون والأسوار الباقية على حال الخراب من زمن دولة أحمد باشا، ولم يلبث لإصلاحها أحد من قبل، مع أن أبراج القصة وأسوارها بوسط الحاضرة، ومدافعها مستندة على الحجارة أو مردومة في التراب، بحيث يظهر شيء من مؤخرها وأقوامها، وهو القدر

الضروري لإمكان صرخها (5) في الأعياد، ولم يوجد إذاً شيء من المال لعمل سررها، وقد رأيت أين ذهب .

..... (5)

واعترض عليه عدم إحياء قانون عهد الأمان، وقد زال السبب المدعى في إيقافه، واعترفت الدولة كتابة لفنصل الانقليز بأنه باق على قوته، فقال : إن ذلك ربما لا يروق للباي ويثير الخلاف بينها، مع أن أهل البلاد لم يطلبوه. فجوابه أن هذه الحجة داحضة أيضاً، لأن من كان قبله إنما سعى في توقيف القانون ليتم له ما أراد، ودخل من باب هوى الباي وحبه للاستبداد، وأحاته على ذلك سرا فنصل فرانساً، لأن سياسة دولته لا يساعدها القانون القاضي باستشارة أهل البلاد في المصالح العمومية، وإنما كانت مرافعة فنصل فرانساً لفنصل إنقليز في التسجيل على توقيف القانون صورية، إذ لم يمكنه التضييق من ذلك لأنه كان شريكه في طلبه من محمد باي، لسياسة في ذلك الوقت.

فالسبب الحقيقي حينئذ في عدم إحياء قانون عهد الأمان هو مجاملة فرانساً، واجتناب ما يسوءها في سياستها في هذه البلاد. ولو أراد إحياء القانون لوجد عضداً قوياً في فنصل إنقليز، لأن عهد الأمان داخل في شروط دولته مع الدولة التونسية.

ويأتي إن شاء الله ذكر عواقب سياسات هؤلاء الوزراء، وإن كان هذا الوزير أقلهم ضرراً وقصوراً . وفي أيامه وجد الأهالي هدنة وراحة نسبية ونظاماً على النمط الفرنسي وسوي وعدلاً بين أهل البلاد، لا بينهم وبين المماليك، لأنه كان يفضلهم ويعجبه أجسامهم، ويقول : إنما زينة الدولة وبهجتها بالمماليك. وله العذر، لأنه منهم. وكذلك المالية وما يؤول إليها، فقد تحسنت أمورهما بقدر الإمكان بإعانة مسيو فيلت (7) المذكور . ولم يتيسر ذلك إلا بجهد

جهيد، لأن البلاد أبقاها الوزير السابق في نهاية الضعف، وصارت تؤذي من دخلها السنوي ستة ملايين ونصف فرنك في فائض الدين، والباقي يصرف في المصالح العمومية، فأما الباي ووزراؤه ومصاريفه الطارئة - وما أدراك ما هي - فإنها تدفع في كل شهر وقيل كل شيء .

وأما مرتبات الجيش فلا يدفع لهم منها إلا الثلث، فيقبض العسكر في كل ثلاثة أشهر خمسة ريالاً، والملازم - أي اليوتنان - خمسة وعشرين ريالاً، أي خمسة عشر فرنكاً، فيصير مرتبه الشهري خمسة فرنكات، ونس على ذلك الباقي .

ولا تسأل عن أقوات الجيش وكسوتهم وسائر لوازمهم، وبقي المتوظفين يأخذون مرتبهم متى وجد فاضل في الميزانية .

وفي هذه الأيام أذن الوزير خير الدين بدفع ثلاثين ألف ريال لأحد المماليك، لمصاريف تزويجه، ولا وظيفة له بالدولة ولا بسائر المصالح العامة إلا كونه كان مملوكاً للوزير السابق .

ولما كان هذا الوزير لا يتجاوز في سياسته حدوداً، اجتمع على الطعن في إدارته وسياسته حزبان : أحدهما، يحاول أرجاع الوزير السابق، لما كان لهم في وزارته من المنافع الشخصية والسياسية. والآخر يحاول تنقيص الثقة بإدارته ليخاف حاملو رقع دين الدولة على فائض دينهم فتتحط أسعارها بالبورصة، وهو تدبير من أصحاب الأموال والسياسة. وفي هذا الحزب الأخير بعض أصدقاء الوزير المغرور لأن الأعمال الباقية لا يتيسر إتمامها على يديه، ومروءته تأبى المخازي والردائل التي يتم بها مراد أصدقائه. فتوالت الإشاعات الكاذبة والطعن في سيرته، منها المكذوب عليه، ومنها الحق المراد به الباطل، كنسبة الاستبداد إليه، وهذا يؤثر في نفس الباي ويحدث التفور بينهما، فتبرأ الوزير من ذلك،

والباي، وخاف المطلوب على نفسه فتحصن بدار
تصل الإنقليز فحياه وطلب تحقيق النازلة. وأرسي
الامر إلى صلح ارتضاء الطالب وقدره مائة وعشرون
الف فرنك .

فكان على الباي أن يعذر وزيره في التبرء من
الحكم في النازلة، لكن الهوى يعمى ويصمي . وكثرت
الوشايات بالوزير، وحفل لها الباي، فتارة يقولون له
إن للوزير يدا سريّة مع الدولة العثمانية ضد الباي،
وتارة يقولون له إن مراد الوزير تسليم البلاد إلى
فرنسا، محتجين باعطاء منحة طريق الحديد. ولا أظن
الوزير يبلغ به هواء إلى هذا الحد . والله أعلم . كما
استند الوشاة إلى ما ينشر بجريدة البصير المذكورة من
الطعن في إدارة خير الدين، ويقرأونها على الباي.
ومن قصصها الانتقاد على الوزير الاستبداد بالتصرف،
وهذا حق، إلا أنه أريد به الباطل، وقد تقدم السبب
في أحداث الجريدة المذكورة، وهو تقليل الثقة
بالدولة، والسعي في ولاية من يتعجل الخراب على
يديه . وفي ذلك سرّ لجأحة من رجال السياسة
وأصحاب الأموال بفرانسا، لأن سوء الإدارة يقلل
الثقة بالدولة فتتخط أسعار رفاع دينها شيئا فشيئا
بحسب الإشاعات إلى أن تبلغ نهاية البخس، فيشتريها
أصحاب الأموال بهذا الثمن .

وأصحاب السياسة تدبر المكائد لإيجاد السبيل إلى
الاستيلاء على البلاد، فإذا تمّ ذلك صارت مالية
البلاد بيد الدولة الفرنسية، وارتفعت أسعار رفاع
دينها من خمسة وعشرين ، إلى ما يقرب من خمسمائة
فرنك، كرقاع دين فرانسا، وقسم الربع على الجماعة
كما سيأتي .

وكرر التشويش على الوزير في إدارته من جماعة
مصطفى بت اسماعيل، والمعاكسة من الباي ليضطره
إلى الاستعفاء، وكان في أثناء ذلك علي بن الزاي
يردد على الوزير محمد خزنة دار من قبل مصطفى بن

واستصدر مكتوباً من الباي في تكذيب تلك
الإشاعات ، والإعلان بالثقة بسياسته فلم يفد ذلك
شيئا، وظهرت جريدة عربية تطبع خارج الإيالة
وتوزع مجاناً على أهل البلاد بغير طلب منهم، فكانت
تساقط عليهم كالطمر ليقرأوا ما فيها من الطعن في
سيرة الوزير وسياسة الدولة. فصدر مكتوب من
الباي إلى قنصل فرانسا في التشكي من ذلك وطلب
منعه، وهو مكتوب طويل لا فائدة في ذكره، لأنه
يدل على غفلة عظيمة من الوزير، ولم أطلع على ما
أجاب به القنصل عن ذلك المكتوب، لكن لا يبعد أن
يكون جوابه أن الجرائد حرة في بلاده، يطعنون في
سيرة أميرهم ووزرائه ولا قدرة للدولة على منعهم من
ذلك، وأنه يحزنه ما تنشره تلك الجريدة المسماة
بالبصير (8) .

وفي غضون ذلك وقعت معاكسات من الوزير خير
الدين لمصطفى بن اسماعيل محبوب الباي، وقد كان
الوزير يواليه في أول الأمر لإرضاء للباي، فطلب
ولايته صاحب الطابع، ثم عامل الوطن القبلي، فظهر
منه سوء السيرة مع الرعية وأضر بهم، فنهاه فلم ينته،
حتى اضطر إلى تأخيرها، فتغصص الباي من ذلك وبدأ
التأمر بينه وبين وزيره، وتنادى مصطفى على التدخل
في الأمور الإدارية بكيفيات غلّة لم يمكن الوزير
استعافه عليها. وحيث ظهر هذا الشخص وتابعه علي
بن الزاي (9) على مسرح السياسة، لزمنا التعريف
بأحوالهما (10) .

أصبحت البلاد بهذين الوغدين أعظم مصيبة، ثم
حدثت نازلة ملخصها : إن مصطفى بن اسماعيل
ادّعى بدين على أحد تجار اليهود يسمى يوسف بن
عطار (11) . قدره نحو سبعة ملايين، وطلب من
الوزير خير الدين أن يحكم له فيها، فأحال الوزير إلى
مجلس ينظر في صحة الدعوى لأنه استراب الحجة
وأنف من الحكم فيها. فعضب من ذلك الطالب



AL-BASSIR

Journal Arabe Politique et Littéraire

عدد ١٩٨١ - ١٩٨١
العدد الأول
العدد الثاني
العدد الثالث
العدد الرابع
العدد الخامس
العدد السادس
العدد السابع
العدد الثامن
العدد التاسع
العدد العاشر
العدد الحادي عشر
العدد الثاني عشر
العدد الثالث عشر
العدد الرابع عشر
العدد الخامس عشر
العدد السادس عشر
العدد السابع عشر
العدد الثامن عشر
العدد التاسع عشر
العدد العشرون
العدد الحادي والعشرون
العدد الثاني والعشرون
العدد الثالث والعشرون
العدد الرابع والعشرون
العدد الخامس والعشرون
العدد السادس والعشرون
العدد السابع والعشرون
العدد الثامن والعشرون
العدد التاسع والعشرون
العدد الثلاثين

العدد ١٩٨١ - ١٩٨١
العدد الأول
العدد الثاني
العدد الثالث
العدد الرابع
العدد الخامس
العدد السادس
العدد السابع
العدد الثامن
العدد التاسع
العدد العاشر
العدد الحادي عشر
العدد الثاني عشر
العدد الثالث عشر
العدد الرابع عشر
العدد الخامس عشر
العدد السادس عشر
العدد السابع عشر
العدد الثامن عشر
العدد التاسع عشر
العدد العشرون
العدد الحادي والعشرون
العدد الثاني والعشرون
العدد الثالث والعشرون
العدد الرابع والعشرون
العدد الخامس والعشرون
العدد السادس والعشرون
العدد السابع والعشرون
العدد الثامن والعشرون
العدد التاسع والعشرون
العدد الثلاثين

البصير

العدد ١٩٨١ - ١٩٨١

العدد ١٩٨١ - ١٩٨١
العدد الأول
العدد الثاني
العدد الثالث
العدد الرابع
العدد الخامس
العدد السادس
العدد السابع
العدد الثامن
العدد التاسع
العدد العاشر
العدد الحادي عشر
العدد الثاني عشر
العدد الثالث عشر
العدد الرابع عشر
العدد الخامس عشر
العدد السادس عشر
العدد السابع عشر
العدد الثامن عشر
العدد التاسع عشر
العدد العشرون
العدد الحادي والعشرون
العدد الثاني والعشرون
العدد الثالث والعشرون
العدد الرابع والعشرون
العدد الخامس والعشرون
العدد السادس والعشرون
العدد السابع والعشرون
العدد الثامن والعشرون
العدد التاسع والعشرون
العدد الثلاثين

AL-BASSIR

Journal Arabe Politique et Littéraire

البصير

العدد ١٩٨١ - ١٩٨١

العدد ١٩٨١ - ١٩٨١
العدد الأول
العدد الثاني
العدد الثالث
العدد الرابع
العدد الخامس
العدد السادس
العدد السابع
العدد الثامن
العدد التاسع
العدد العاشر
العدد الحادي عشر
العدد الثاني عشر
العدد الثالث عشر
العدد الرابع عشر
العدد الخامس عشر
العدد السادس عشر
العدد السابع عشر
العدد الثامن عشر
العدد التاسع عشر
العدد العشرون
العدد الحادي والعشرون
العدد الثاني والعشرون
العدد الثالث والعشرون
العدد الرابع والعشرون
العدد الخامس والعشرون
العدد السادس والعشرون
العدد السابع والعشرون
العدد الثامن والعشرون
العدد التاسع والعشرون
العدد الثلاثين

الأعداد الأولى من جريدة
« البصير » أسست قبل
الاحتلال بأيام لتتختم
أهدافه في تونس

اسماعيل . وكنت أستقبح ما أراه من التعظيم والإجلال من هذا الوزير لهذا الوجد (12)، لأنه كان طبعه كثرة الصمت، والتلبس بشمار السوقار، والشراسة في معاملة الناس، والمغفلون يحسبون ذلك من الحكمة والدهاء، وما هو إلا تستر من القصور والجفاء.

وكان الوزير خير الدين يعده من أصدقائه ويحكي معه بعض أسرار، فاتفق أن بلغه عنه الظلم وأخذ الرشوة من بعض أهل الساحل، فنتبع ذلك سرا حتى ثبت عنده، فنسب ذلك لخليفته، ولأمله وحذره من العود لمثله، فحقد عليه لما رآه هضما لجانبه، وقد كان يتحذر من بلوغ خبر الرشوة للوزير، فلذا بحث إليه أحد في نازلة بخمسين مطر زيتا يبيحه بقوله : وبعد فقد وصل لنا خسون مطرا زيتا مما لنا حاجت بديكم والسلام .

وله في هذا الشأن فضل على غيره من العمال، لأنه إذا رأى من المظلوم كثرة التوجع يكتف عنه . الى غير ذلك مما هذا سبيله .

ولم يقصد خير الدين الضغط عليه، وإنما كانت قاعدته الأخذ على أيدي العمال لضعف حال الرعية وانصافهم . فلم يرق ذلك له، وانقلب عدوا للوزير، وتعصب لمصطفى بن اسماعيل (13)، وله في ذلك فائدة أخرى، وهي التزلف للباي .

وتابعت المؤامرة بينه وبين علي بن الزاي، وتدير المكائد لخير الدين والتشويش عليه، وهو لم يتظن لذلك، بل كان يناوضه فيما حلّ به من القلق من جراء دسائس مصطفى بن اسماعيل، حتى ستم من هذه الحالة . وتكلم مع الوزراء في أمر الاستعفاء من خطته، فأفهمهم محمد خزنة دار بيانه إذا استعفى لا يقبل أحد الخطة بعده، وأنه لا يقبلها بعده ولو دقت عظامه . فأخذ الوزير هذا الكلام على ظاهره وظن أنه

إذا تهدد الباي باستعفاء من خطة الوزارة لا يجد من يقبله بعده، فيضطر إلى نهي مصطفى بن اسماعيل عن سيرته .

فخاطب الباي في شأن التشويش عليه بتلك الإشاعات الصادرة عن خاصته، وأن ذلك قدح في المنصب ويعطل خدمة الدولة، وأنه يلزم أحد الأمرين، إما الثقة به ونهي من يشاغيه، أو استعفاؤه من المنصب، فقال له الباي : أعد علي هذا الكلام غدا بمحضر الوزراء، ولما أعاده عليه وجده متعيبا لقبول استعفاؤه مع ثقته لحقيقة الحال . قال له : أنت أبج أولاد، وقد تعبت في خطتك، فاسترح بدارك . فخرج إلى بستانه قرب حلق الوادي، وكان ذلك في شهر رجب سنة 1294 / (جويلية، أوت 1877) وتولى بعده الوزارة الكبرى محمد خزنة دار، وقد علم ذلك من قبل بأيام من جهة اتباع مصطفى بن اسماعيل . وكان أول عقاب لمحمد خزنة دار عن غدره أن أشار له الباي بأن ولايته وقتية، وأن مصطفى بن اسماعيل يباشر معه الخدمة تحت نظره، أي أنه هو المسؤول .

وولى مصطفى بن اسماعيل ما كان بيد هذا الوزير من الخطط، كوزارة البحر، وعمل الساحل . وقد علمت أن الدولة لم يبق لها في البحر إلا فابور واحد وبعض قوارب . فأبى معنى هذه الوزارة التي يتقاضى صاحبها من مال الدولة ستين ألفا كزميله بفرانسا، ورحم الله ابن شرف⁽¹⁴⁾ حيث يقول :

ألقاب سلطة في غير موضعها كالمزجكي انتفاخا صولة الأسد

وعلا الجو لمصطفى بن اسماعيل، وطفق يعيث بالمصالح العمومية، والوزير في بيته في الوزارة لا يخرج منها قبل أن يخرج مصطفى بن اسماعيل من

بيته، وأحياناً يستبطلوه فيسأل هل خرج وزير البحر، فيقال له : أنه لا زال مشغولاً مع السيد علي بن الزاي . كذا رأيته بعين رأسي .

أما خير الدين (15) فإنه لما رجع إلى بستانه وقع التضييق عليه ومنع الناس من مخالطته، ولو كانوا من أتباعه، وكثرت الإشاعات بالتكيد عليه حتى خاف على حياته. فطلب الرخصة في السفر إلى أوربا للتداوي بالمياه المعدنية فلم يجب إلى ذلك، فازداد روعه وبقي في حيرة عظيمة. ولما بلغ ذلك مسمع قنصل فرنسا وقنصل انقلتره ذهب كل بانفراده لمواجهة الباي، وقالوا له ما حصله : إن تلك العادة القديمة مضى زمانها، وإن دول أوربا لا تسمح بالاستمرار عليها. وهذا خير الدين كان بالأسس ويزيكم الأكبر، وقد خرج من خطته بشر ف كسائر الوزراء بأوروبا، فما وجه التضييق عليه ومنعه من السفر، فهل هناك من يطالبه بحق؟ فلم يجد الباي لذلك جواباً مقنعاً. غير أنه قال لقنصل فرنسا : إن الخلاف بينه وبين خير الدين سياسي، وأشار إلى مولاته وميله للدولة العثمانية ليغتر القنصل منه، لأن الباي يعلم أن فرنسا لا تحب تقرب الدولة التونسية للدولة العثمانية، فلم يلبث القنصل لذلك لعلمه بحقائق الأمور، وأصر على كلامه، فلم يسع الباي إلا الإذن لخير الدين بالسفر. وظهر بعد ذلك ما يؤيد خوف خير الدين، وواقعة المظلومين رشيد (16) واسماعيل (17) لا زال الناس على ذكر منها. وقد أشار إلى ذلك قنصل فرنسا وقنصل الإنجليز كما رأيت أنفاً.

وقد قال مصطفى بن اسماعيل انه غلط في عدم

التعجيل بتكسير «كرائم» خير الدين - أي قتله ختفاً - ثم عاد خير الدين من سفره، وأصحاب مصطفى بن اسماعيل لم ينفكوا من التشويش عليه. حتى ورد له الإذن من الدولة العثمانية بالسفر إلى الأستانة، فأراد الباي منعه من ذلك، فقال له قنصل الإنجليز وقنصل فرنسا، أن لا وجه لمنعه، وإن الأولى أن يأذن له بالسفر عن طيب نفسه، خير من أن يسافر كرها. فأذن له، فاستأذن خير الدين في تقبيل يد الباي قبل سفره على سبيل الوداع فلم يأذن له بذلك. فسافر في رمضان 1295 / (أوت ، سبتمبر 1878) فقبل هناك بالإكرام والتبجيل، وبلغ ذلك لمصطفى بن اسماعيل فأرسل للأستانة رجلاً يدعي معرفة السحر (18) ليسر الترك ويضرمهم من خير الدين، وأرسل غيرهم عن لا خلاق لهم ليدسوا الدسائس ويتجسسوا عن أحواله مع أنه ولي نعمتهم، فكانت نتيجة ذلك أن ولي الصدارة العظمى.

وإنما أراد السلطان عبد الحميد بذلك إبعاد رجال السياسة من الترك لئلا ينتقدوا عليه سياسته، وفهم الرجال العظام الدهاة. فكان صنيعه هذا كصنيع بايات تونس الذين لا يولون الوزراء إلا من المماليك ليستحسنوا كل ما يراه سيدهم. وخير الدين قاصر في السياسة الأجنبية، والاستانة محل تلاعب سفراء الدول الأجنبية فيلزم أن يكون وزير الدولة عارفاً بلعب الشطرنج السياسي، لا يتساهل في أدنى حركة، ظناً منه أنها قليلة الجدوى. وإذا بالفرس قد وثب على قطعة مهمة وأخذها .

والله يهدي ولأه أمورنا للتي هي أقوم .

* حواشي النص

- (1) للمخالطة والمجالية، والتعبير منقول عن بيرم، انظر صفوة الاعتبار 49/2.
- (2) هو أمير اللوات محمد العربي زروقي (1823 - 1902) هاجر إثر الاحتلال يوم 18 جويلية 1981 واستقر آخر حياته بالمدينة للتدوية وتوفي بها. انظر عن موقفه من معاهد الاحتلال : صفوة الاعتبار 136/3 .
- (3) هما الأمير آلاي إسكندر، والفاتنم عمر بركات الذي أسندت له فيها بعد رئاسة جمعية الأوقاف في أول عهد الحماية بإشراف ناظر هو Machuel. إثر رحيل الشيخ أحمد الورداني . (انظر ح . لازاهلي : التزعة الحربية في التواريخ الخالية ص 58 - س 1293 هـ)
- (4) هو الشيخ محمد بن مصطفى بن محمد بيرم ، ولادته في تونس (عزم سنة 1256 هـ/مارس 1840 م) أحد رجال الإصلاح والتغيير، أقر غير الرسمية، وأسس المستشفى الصادقي، وهاجر إلى الاسكندرية حيث عرض على السلطان عبد الحميد رايه في إصلاح الخلافة، ثم انتقل إلى مصر فاستقر بالإسكندرية وأسس جريدة الاعلام، والمطبعة الاصلاحية، التي نشرت بات الكتب، وتولى بطون 25 ربيع 1207 هـ/ 18/12/1899 م . انظر ترجمته بأخير الجزء الخامس من صفوة الاعتبار - جريدة المنار 24/12/1902 . فكتب دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية 129/1 عن جرجي زيدان . فكتب القاضي : الشيخ محمد بيرم الخامس حياته وفكره الاصلاحي (تونس في 1990 بيت الحكمة - قرطاج) .
- (5) الأصل في مصدر صرخ : صراخا وصريحا وهو الصوت الشديد، والصيغة الشديدة، ولا يكون عن فعل (يسكون العين) لأنه فصل لازم. وقد شاع لدى كتاب القرن XIX استعمال هذا المصدر على غير قياس للعبير عن طرفة المدح .
- (6) تعرض محمد القروي هنا إلى موضوع خط الحفيد هبون ثالثة بتفصيل، وأطال الحديث الذي استغرق فيه بعض وثائق خزنة الدولة؛ وقد استبدنا هذا النص مكتفين بالإشارة إلى موضوعه. وسنشر ضمن النص الكامل لاحقا .
- (7) Victor Villier ، مفتش مالي فرنسي، كلف بمهام في تركيا وتونس، حيث صدر أمر بتعيينه عضوا في الكوميونون للوالي في جندى الأولى سنة 1286 هـ/ . (ابن أبي الصيف : الإنحاف 6/141 - تونس 1989 p. 606 Ganiage, Les origines du protectorat .
- (8) يردد القروي في أوراقه دور جريدة «البصيرة» التي كانت ترسل مجلدا، وتنتشر الشائعات، ويتألف في استغلال الأوضاع السياسية لتفرض نفوذ غير الدين، مما حل الباي على التدخل لإيقاف الحيلة على تونس وسياسة رجالها .
- وقد افصح أن هناك جريدة واحدة تحمل اسم «البصيرة» أصدرها من فرنسا اللباني حليل شام (1846 - 1903 م) الذي ربطه في هجرته إلى

باريس صداقة وثيقة بقبيحا Gambetta ، فأصدر الجريدة بدعم متصل منه لتأييد نفوذ فرنسا والدفاع عن مصالحها في إمارة تونس ولتجديد السبل لإعلان الحماية عليها (ف . دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية 2 : 260، 270) .

ومراجعة المجموعة الكاملة المحفوظة بالكتبة الوطنية يبارس ظهر أن صدرها بدأ في أفريل 1881 قبل الاحتلال بشهر تقريبا، واستمرت بعد ذلك . وعليه فلا تكون جريدة «البصيرة» معاصرة لحكم خير الدين، ولم تدخل في سياسته .

ويبدو أن أصل الموضوع هو ما يشير إليه بيرم (صفوة الاعتبار 2 : 84) عن خطة مصطفى خزنادر للعودة إلى الحكم، واحتياجه على ابن إسحاق ومن تلقى عليه وذلك بالفدح في التصرفات العامة وإشاعة ذلك في الصحف الأجنبية، ويلغونها بأكملها أو بتجزئها للوالي بواسطة خاصته، وحيث كتب محمد القروي ما كتبه بعد انقضاء عهد حل الأحداث، مما جعل الأزمة متداخلة في نفعه، لذلك ربط دور الصحافة الأوروبية المؤثرة الثائرة خير الدين بما قامت به البصيرة بعد ذلك .

(9) تذكر أخبار حل بن الزاوي مقترنة بمصطفى بن إسحاق، فقد تعرف عليه مبكرا وعاينه في حياته الخاصة وكان من أوقات نفوذه ومواسرته، وتظهر أثره في الجهاد العامة فأصبح يؤدي مهمات لقائبة التفصيل الفرنسي ريتانده ويحجم له سواد أخبار الدولة والقصر، وقد أوقفته تصرفاته الخشنة في مشاكل، وأتتس أمره مع ابن إسحاق إلى عداه الشديد، يوضحه ذلك الصفحات التي كتبها عنه بأمر رسمي. انظر : سيرة مصطفى بن إسحاق، تحقيق د . رشاد الإمام (تونس 1981) يسرم : الصفوة 2 : 99، 110-112 .

(10) أسقطنا من الأصل فقرة صغيرة أشرنا إليها في التقديم، لا فائدة من عرضها هنا .

(11) تعرض محمد بيرم لفضية يوسف عطار في شيء من التفصيل، (صفوة الاعتبار 2 : 99) .

(12) الانتشاره غير واضحة وتلتبس، لإقحام إسم ابن الزاوي قبله، والمقصود: تعظيم محمد خزنه دار لابن إسحاق .

(13) كلما في الأصل، وهو غير واضح، ولعل الصواب أنه يعني : مصطفى خزنه دار، فأخضا في الكتابة ورسم الاسم الذي تركزت فيه مشاعر الكرامة وهو يجر هذا الفصل! وقد أشار بيرم إلى هذه الرابطة الثائرة بين ابن إسحاق وخزنه دار بقوله : «إن خزنه دار طمعت نفسه المرجوع إلى نصب أو في الأهل مواجهة الولي وإسقاط خير الدين عن الوزارة، واستعان على ذلك بأفراد من الأجناب وأبعد خاصة الولي وهو الوزير مصطفى بن إسحاق (صفوة الاعتبار 2 : 84) .

(14) شهرة هذه البيت أنه الحسن بن رشيق القيرواني ، أجاب به صديقه محمد شرف عندما دعاه للهجرة معه إلى الأندلس، في بين أولها .

عما يزعم في أرض أندلس ألقاب معتد فيها ومعتمد انظر ابن بسام : الفخيرة 134 - القسم الرابع - المجلد 1 (القاهرة :

نوه ابن أبي الضياف باستقامته، إلا أنه أشار إلى مولاه له محدودا وإدراكه للتوسط، وقال عنه أنه : «يرون الإلتحاق بالحقائق، بلا حافز ولا ساق» وأنه «يكره اللاتون والمجالس بطبعه، لقصوره عن مشارك الأفهام، ولله عفو ما جهل» .

أهم بمؤازرة العادل بأي في خروجه على أخيه، فاستقدم وقتل خنقا من غير أن يستطع أو يتجرر بها أتهم به . وذلك يوم الجمعة 16 جمادى الثانية 1284 هـ/4 أكتوبر 1867 . ودفن مع صاحبه رشيد (الإتحاف 8 : 151 . وصيرة مصطفى بن إسماعيل ص 50 حاشية د . ر . الاسم 40 ، ومصادرها في الأرشيف الوطني) .

18) يوجد بالأرشيف الوطني (أصالة 95 صندوق 10 - الخزنة 1 ثلاث مراسلات من استقبول إلى مصطفى بن إسماعيل تتصل بهذه المهمة، تحمل الأرقام 6764 - 66,65 - حررت سنة 1296 بخطوط مختلفة، رقعة ، ومغربي، كتبت لصاحبها وليست بخطه، وتحمل أسماء الحاج أبو القاسم التونسي، والحاج أبو القاسم الجزائري، وصالح بلحاج، ويبدو أنها أسماء مستدارة لمسمى واحد، يتضح من النصوص أنه طرقي مشعوذ ذهب إلى استقبول ليستطلع أخبار غير الدين ويغذ إلى المواقف الرسمية باسم الطريقة التي كان لها مفعولها ، وبشيء إلى الرجل، ويجد صورة الباي ووزيره في إيالة تونس

وفي كثير صور هذه الرسائل صديقتا الرميل د . ولناد الاسم في آخر كتاب : سيرة مصطفى بن إسماعيل . للملاحق رقم 13، 14، 15 .

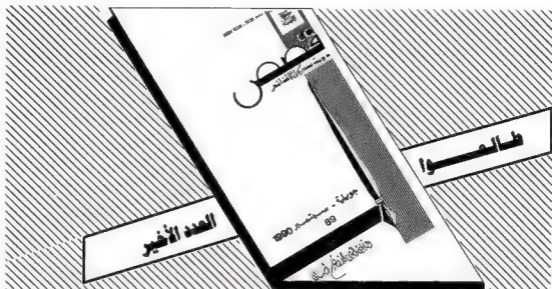
1945) والديوان، جمع ع . باغي 59 (بيروت د . م) .
15) فصل محمد بريم هذه الظروف التي آلت بغير الدين في فترة الأخيرة في صفوة الاعتبار 2 : 91 .

16) ملوك تركي، اعتم في شبابه بالعلوم العسكرية، وهو من أول من اعتنى بتعريب كتبها بتونس (الإتحاف 8/148) .

وصل إلى رتبة أمير أسراء في دولة أحمد باي، وأرسله في سفارة إلى فرنسا، واختاره لإمارة الجيش الذي تأسس الدولة العثمانية في حرب القرم .
وفي ربيع الأول سنة 1282 كان من الذين حججهم الباي عن الاتصال به فلزم داره حتى كانت حادثة محمد العادل باي (انظر الإتحاف 6 : 110)

الذي نرد والجه إلى عروش غير، وعندما أدركه أخوه على باي مصابيا بالحصى استطاع فلذكر له أسباه من أغروه وساعدوه بالمال والسلاح . ومن بينهم «رشيد» . وعندما وصلت هذه الأفاقة إلى تونس أسر الصفاق باي بالقبض عليه، فداهم الأعداء وقتل خنقا يوم الجمعة 6 جمادى الثانية سنة 1284 (4 أكتوبر 1867) ودفن بزاوية السيدة بركة بباب الجزيرة (الإتحاف 8 : 148) ، وعن مشاركته في حرب القرم، تراجع يومياته : «الأخبار اليومية في سفرة الماسكر التونسية خطوط دار الكتب الوطنية التونسية - رقم 4555 .

17) عرف باسم إسماعيل السني، ملوك رومي، وكان حينها في واختص بابنه محمد، الذي صاهره واتمته على مهله وأسأاره، ثم عليه في عظة «صاحب الطابع»، ثم على عمل جربة . وفي أيام الصفاق باي تولت وكالة الرابطة، وعين في أعضاء مجلس الشورى .



مجلة الحياة الثقافية

العنوان : وزارة الثقافة - القصبة - تونس
أو إدارة الآداب 39 نج صدر بل - تونس - الهاتف: 680.788 / 781.545

قسمة اشتراك سنوي

عن ستة أعداد

5.000 د.ت أو ما يعادلها

باسم السيد محاسب المجلة صرفاً ، أو عن طريق حوالة بريدية
بالحساب الجاري بالبريد رقم 610.000 المفتوح باسم أمين العاك
العام للبلاد التونسية - صندوق مساهمة عدد 4 لمجلة الحياة الثقافية

البريد واللقب :
العنوان :
الترقيم البريدي :
ص.ب. :



من نصوص خير الدين المجهولة :

مقالات صحفية

تحقيق وتقديم حفاوي عمايرية*

على تعداد انجازاته العملية في التعليم والاقتصاد والادارة دون اعتدائه الى كتاباته الصحفية النظرية والسياسية في آن . وتشكل هذه المقالات إضافة مهمة تعكس تطور ثقافته السياسية التي مكنته من تحليل الطرف العصبى الذي تمر به تونس والبلاد الاسلامية عموما وهي تتعرض الى هجمات الامبريالات الاوروبية الراعية الى تقسيم الاقطار الشرقية الى مناطق نفوذ بينها ، بالإضافة الى كفاءته في تحليل الظرف السياسي الدقيق فتمكن خير الدين من استخلاص الشعار المناسب في الوقت الملائم لتعبئة الرأي العام وتسيه النخب الحاكمة الى ما يحف بها من مخاطر .

تشتمل هذه المقالات على مواضيع سياسية توجيهية وهي وإن كانت تخاطب الرأي العام الاسلامي على غرار اقوم المسالك فهي قابلة لقراءة تونسية مثل ما سنوضحه لاحقا . وتتناول في هذا التقديم جانبين اثنين الاول من طبيعة توثيقية تاريخية يتعلق بنسبة المقالات الى خير الدين والثاني تحليلي يقدم المضمون السياسي والفكري في مجهوده الصحفي .

نشر بمناسبة إحياء مائوية وفاة خير الدين ثلاث مقالات صحفية كتبها في شكل افتتاحيات لجريدة الرائد التونسي في ما بين 1876 و 1877 . وبما أن هذه المقالات صدرت غفلة من التوقيع فلم تنسب إلى صاحبها وظلت مجهولة المؤلف ولم تلق بالتالي العناية الأدنى بها . ولم يعرف القراء وخاصة من أبناء القرن العشرين أن لخير الدين إسهامات صحفية رغم أن بعض مؤرخي النهضة التونسية قد حاش حول الموضوع ، من ذلك ما ذكره محمد الفاضل بن عاشور معتمدا على برهم الخامس في شأن افتتاحيات الرائد التونسي في عامها السابع عشر والثامن عشر : « إن تلك المقالات كانت تصدر عن أفكار الوزير . وربما كان منها ما هو بتحريره أو مشاركته »⁽¹⁾ ومع ذلك لم تؤد هذه الإشارة إلى تطور المعرفة بخير الدين للفكر السياسي مما ضمنه في كتابه الترييد « أقوم المسالك » وقد ساد الاعتقاد بأن عاقلاته النظرية توفقت أو كادت ، وبذلك انحصر المؤرخون لفترة توليه الوزارة الكبرى (1873 - 1877)

أ - نسبة المقالات إلى خير الدين

وهي ثلاث نعرضها حسب ترتيبها الزمني .

المقالة الأولى بعنوان «المدار على الرجال» وهي افتتاحية الرائد التونسي العدد 30 من السنة 17 المؤرخ في يوم الأربعاء 26 رجب 1293 الموافق 16 أوت 1876 . وتجدد الإشارة إلى أن هذا المقال صدر بعد أن راجت إشاعات مفادها رغبة الصادق باي في عزل خير الدين عن الوزارة الكبرى وتولية مصطفى بن اسماعيل مكانه . لم يطمئن خير الدين إلى التكذيب الرسمي للإشاعات والصادر بالجزيرة بل تناول في هذا المقال الاخلاق السياسية ونوعية الرجال المنوط بهم تولي المسؤوليات الحكومية . وكان الوضع الدقيق الذي غمر به السلطنة العثمانية يوفر مادة كافية لتناول أكثر المواضيع السياسية خطورة .

تتسجم مقالة «المدار على الرجال» من حيث مضمونها مع تفكير خير الدين المميز في المرجعية الجماعية بين الاعتماد على التراث والتاريخ الاسلاميين والاستبصار بالأفكار والوقائع الأوروبية الحديثة . ويضاف إلى هذه الميزة التي يكاد يتفرد بها خير الدين بين رواد الإصلاح ما أورده محمد بيرم الخامس في صدد الحديث عن وزارة خير الدين عندما تطرق إلى ذكر الرائد التونسي وكيف انتظم أمر صدره في عهده : «ثم الإفادة فيه بأفكار الوزير في المسائل السياسية بما كان ينشر فيه من المقالات المرشدة الذي هو ضروري للحكومة في إيقافها للأهالي والسكان وإرشادهم . . . من شحنة بالمقالات السياسية كمقالة المدار على الرجال»⁽²⁾ . فيؤكد صاحب صفوة الاعتبار نسبة المقالة إلى خير الدين مع اعتقادنا بأن هذا الأخير كان يستعين في صياغة مقالاته وفي توفير الشواهد من التراث الاسلامي ببعض الشيوخ المستترين للمساندين له في الإصلاحات مثل محمد السنوسي وبيرم الخامس .

المقالة الثانية وهي بعنوان «الدين النصيحة»

صدرت في العدد 10 من السنة 18 في شهر مارس (1877) ونقلتها جريدة الجوابب الصادرة بالأسبانية في عددها 851 مقدمة لها بقولها : «رأينا في الرائد التونسي المقالة الآتية تحت عنوان الدين النصيحة وبلغنا من أحد مكاتبتنا في تونس أن محررها هو قدوة الأمراء الكرام وعمدة الوزراء الفخام الجيهذ العبقري الذي هو بكل مدح حري حضرة عطوفتو خير الدين باشا المشهور بطول الباع في المسائل السياسية وسعة الاطلاع على الاحوال الادارية والنظامية، وها هي بيمينها البديعة ومبانيها الرفيعة» . فالجوابب صريحة في نسبة المقالة إلى خير الدين والمتأمل في النص يدرك العلاقة بينه وبين المصلح التونسي فالأسلوب يختلف عن أسلوب المقالات التي يوقعها محمد السنوسي محرر للرائد التونسي في هذه الفترة ، فقد كان هذا الأخير يكثر من السجع والمحسنات البديعية جريا على أساليب الانشاء والترسل القديمة قبل نشأة أدب المقالة الحديثة بينما يتجنب خير الدين زخرفة الأسلوب لصالح توضيح المقاصد والغايات فهو رجل سياسة وليس أدبيا .

المقالة الثالثة بعنوان «حماية المحتمين» وهي

افتتاحية الرائد التونسي العدد 20 من السنة 18 بتاريخ 30 ماي 1877 . وهي تحت على التسامح والتبصر في معالجة وضع الاقليات وخاصة وضع الملل غير الاسلامية وذلك بهدف سياسي لكسب ود الدول الغربية أو على الأقل ملازمتها الحياد في الحرب الروسية التركية الجارية . وكان التيار المحافظ المتشكك من رجال الدين وخاصة أصحاب الطرق ومن رجال السياسة الرجعيين يقدون روح التعصب الديني لدى العامة بغرض الاجهاز على أول تجربة دستورية عثمانية سمحت ببعث حياة سياسية على شيء من التطور،

فقد تم صدور القانون الاساسي أي الدستور في موفى عام 1876 وجرّت انتخابات نيابية وتألّف مجلس نيابي (المبعوثان) في مارس 1877. وقد عارض المحافظون دخول المسلمين للمجلس المذكور زاعمين أن في ذلك مسا ونيلًا من الطبيعة الاسلامية للدولة الخلافة. ولم يكف خير الدين بتوضيح المقاصد السياسية بل طلب من الشيخ أحمد بن الحوجة تزكية توجهاته دينيا فأصدر العالم الحنفي فتوى بجواز تولي غير المسلم وظائف معينة في دولة اسلامية وأجاز دخول نواب غير مسلمين للبرلمان العثماني.

وهذا المقال في أسلوبه وإحاطته علما بتقاليد الحياة السياسية وأعرافها بأوروبا ينم على أن صاحبه هو خير الدين وهو ما أكدته جريدة الجوائب أيضا وكان صاحبها أحمد فارس الشدياق وابنه سليم مساعده في التحرير مطلعين على مجريات الامور بتونس وقد أقاموا بها مدة وظلا على علاقة ود ومتعة بحكومتها حتى الاحتلال الفرنسي لتونس. نقلت الجوائب هذا المقال مثلا نقلت أكثر افتتاحيات الرائد التونسي الصادرة في الاشهر الاولى من عام 1877 مضيئة إليه التعليق التالي : فنشرت في الرائد التونسي هذه المقالة الآتية وقد بلغنا من أحد معارفنا الكرام فيها أن منشئها الجهد التحرير الشهير حضرة عطو قتلو خير الدين كبير الوزراء (3).

ب- توجه خير الدين السياسي في مقالاته

لقد كانت جريدة الرائد التونسي وسيلة لتبليغ رأي خير الدين في المسائل السياسية المحلية والدولية. فإذا صبح أننا لا نفهم تفكير خير الدين الاصلاحى إلا بقرءة «أقوم المسالك» الذي ضمنه برنابجه أو استراتيجيته لنهضة العالم الاسلامى فإنه يمكن القول بأنه يتعنر فهم خطفه العملية ومواقفه في السبعينات

بدون الرجوع إلى الرائد التونسي وخاصة فيما يتعلق بفترة توليه الوزارة الكبرى. بالفعل صارت الجريدة التونسية جريدة رأي ذات اتجاه اصلاحى واضح تعبر عنه في الافتتاحيات. وكانت السياسة العثمانية محور اهتمامها الرئيسى لاسيا في فترة صعود مدحت باشا تحت الصدارة العظمى، وقد كانت تحف به مخاطر شبيهة بالتي كانت تریص بخير الدين فكان دعم التجربة الاصلاحية ومناوأة المحافظين قاسما مشتركا بينهما. ويعد عزل مدحت باشا الذي لم يستمر في منصبه أكثر من شهرين رددت الصحف الأوروبية إشاعات مؤداها تغيير وزاري آخر في الدولة العثمانية، وكان خير الدين يأمل في أن تراجع الدولة العلية موقعها من عزل مدحت باشا أو على الأقل أن توقف إجراءات الجزل السلطة على العناصر الاصلاحية فكتب : «إن الجزل والنصب لا يعمد في كل وقت وفي كل متوظف لاسيا عند حلول المشاكل التي لا يقوى حلها إلا أفراد معدودون في كل زمان» ويضرب على ذلك مثلا من التاريخ الاسلامى باخفاء عبيد ابن الجراح رسالة عصر ابن الخطاب في عزل خالد بن الوليد حتى تم فتح الشام. وينوه بدور التجارب في تكوين الرجل السياسى وفي صنع الرجال عامة. وكان في كلامه على شؤون السلطنة العثمانية يمس الأوضاع التونسية حيث لا تخضع تولية المناصب السياسية للكفاءة بل يكفى الولاء والتعلق لوصول غير الأكفاء إلى الوظائف الخطيرة مثل مصطفى بن اسماعيل الذي بدأ نجمه يصعد بدون مؤهلات فكرية أو سياسية. كتب خير الدين في مقالة «الدين النصيحة» : «الخطر أشد والأمر أعظم إذا أسند الامر لغير أهله وقلدت الوزارة لمن لا يستحقها» ثم يسدي نصائحه للسلطان ومن ورائه محمد الصادق باي : «أنه إذا اختار حزبا لدولته... واتخذ معهم ظاهرا

بطانته التي يعتمد عليها في السر والعلانية ولا شيء أضر
 على الملوك من معاشره سخي أو مخاطبة وضيع.
 وبالجملة كانت مقالات خير الدين أو الصادرة
 بتوجيهاته تنقل بواسطة الجواب وهي الجريدة العربية
 الإسلامية الأوسع انتشارا وقد أعطت فكرة واضحة
 عن المصلح التونسي وعن تعلقه بسلامة السلطنة
 العثمانية وقدمته إلى قرائها وعرفت به لدى النخبة
 العثمانية وهذا ما يسر أمر نقلته إلى الاستانة وتوليه
 أرفع المناصب بها. وتمثل الكتابات الصحفية مرحلة في
 فكر ومواقف خير الدين اقتراب فيها أكثر من الدولة
 العثمانية والنخبة الإصلاحية فيها دون أن يعدل
 جوهرها في آرائه السابقة التي بسطها في أقوم المسالك.

المآثر على الرجال (٥) ١

إن الله تعالى لما شرع الشرائع وعطاب المكلفين بها
 بكتبه المنزلة على رسله أناط اجراء ما في كل أمة بقسم
 منها ليحافظوا عليها فدل هذا التكليف على سجية في
 أصل التكوين للبشر وهو أن الوازع النفساني وحده
 غير كاف في الجري على مقتضى التشريعات سواء
 كانت سيادية أو عقلية ولهذا أناط شرعنا التويم امضاء
 الشريعة بأولي الأمر والنهي من الأمة وجعل امهالهم في
 أنفسهم متبذرة بقواعد وأصول مدبرها الأسر
 بالمعروف والنهي عن المنكر وجعل الاحتساب على
 هؤلاء في امهالهم لجميع الأمة غير أن المباشرين له هم
 أهل الحل والعقد على ما هو مبسوط في كتب الشريعة
 فهاته الأصول وإن كانت مقررة معلومة لكنها متوقفة
 على قيام كل من أنيط بعهدته شيء منها بما كلف به
 فلزم حينئذ اعتبار الرجال للمآثر ذلك بهم إذ ليس كل
 رجل اتصف بصفات أهل الحل والعقد قادرا على

رباطنا كما تقتضيه المصلحة فليتبه لما يلقى إليه
 اعداؤهم المغرضون من النصائح المزخرفة التي ظاهرها
 لسلطانهم ورباطها لشيطانهم، لاسيما في الدول
 القانونية فإن اجراء المصالح على ما تقتضيه القوانين لا
 يسوغ إلا لمن كان من حزبها، إذ لا يؤمن عليها من لا
 يتقاد إليها. فإذا لا يجوز للملك أن يتخذ بطانة من
 دونهم ويستعين خير الدين بثقافته السياسية وخبرته
 بالسياسة الأوروبية فيضرب مثلا على تداول السلطة
 في مملكة بريطانيا بين حزبين فيطلب الاعتبار بما عليه
 «العادة الجارية في الأمة الانكليزية...» فإن لم حزبين
 عظيمين أحدهما يسمى الطوري (المحافظون) والآخر
 ويتش (الاحرار) لا تخرج إدارة المملكة من يد أحد
 الحزبين، والحزبان متفقان على حفظ أصول قوانين
 المملكة ولا فرق بينهما الا في جزئيات سياسية يسيرة
 فإذا فاز أحد الحزبين تبعته جميع الوظائف ليكون سائر
 الموظفين متحدين حتى خاصة الملكة وطلانتها يكونان
 من حزبهم حفظا لأسرارهم. ولاشك أن قادة هذا
 الاتحاد عائدة على الملك وبلاده اللذين لا يتبدلان^(٥).
 هذا التحليل موجه للسلطان العثماني عبد الحميد الذي
 أزاح مدحت باشا ونفاه الى الخارج مبقيا على العمل
 بالدستور في البداية أي انه أراد التمسك أمام الرأي
 العام الاجنبي بالابقاء على الدستور ولكنه في نفس
 الوقت اعتمد على وزراء يعادون تطبيقه وكان الامر
 ينطبق على الوضع بتونس السائر نحو إزاحة خير
 الدين وتعويضه بمصطفى بن اسماعيل دون مراعاة
 لمصلحة البلاد وسكانها «فالملوك من الملوك معرفة
 الرجال النجباء في كل عمل أو صناعة أو إدارة وإذا
 عرفوهم أوكلوا كل وظيفة إلى صالح أهلها»^(٥). هذا
 ما جاء في افتتاحية بعنوان «اصطناع الرجال» حيث
 كان الكلام صريحا دون مواربة: «على الملك أن
 يتخير الرجال ذوي الحاصل والمؤهلات ويجعل منهم

الوفاء بما هو المطلوب منه ويسانه ان الرجال (أعني الافراد الكاملين الذين ينصرف إليهم اللفظ عند الانطلاق على ما هو معهود في كتب البيان) ينقسمون إلى ثلاثة أقسام الأول القادر على عمل الفكر وعلى اجرائه في الخارج الثاني القادر على عمل الفكر فقط ويعجز عن الاجراء في الخارج الثالث القادر على اجراء افكار غيره أما افكاره فقاصرة عن التدبير بقي من الصور العقلية قسم رابع وهو مقابل الأول أعني العاجز عن الفكر والاجراء معا فهذا لم نذكره لانه لا يدخل في تعريف الرجال بالمعنى الذي ذكرناه ولا أشكال ان القسم الاول له التقدم على القسمين الباقيين وهما يلياته لتوقف كل منها على الآخر أعني ان الديانة والأمانة تلجئ صاحب الرأي أن يسلم العمل لصاحب الاجراء كما ان صاحب الاجراء يسلم تدبير عمله لصاحب الرأي فظهر بهذا ان ملك الأمر كله هو اتحاد التدبير مع العمل وان رقم الافكار في القوطاس لا يغني عن الحق شيئا واتما للدار على الرجال الماملين فثاقب تدبيرهم يكشفون ويتبهون لمحتلات الادواء التي هي منشا الاخطار فيهبثون لها من الاصلاحات ما تندفع به اضرارها ويقودون رؤوس الامة الى الانقياد لتلك الاصلاحات عن خلوص طوية وصدق نية اذ ثابتة اولئك الرجال بالنسبة للمملكة مشابه الروح الانساني من الجسد فإذا افصح الروح عما ألم بجسده من الامراض للطبيب الذي هو في موضوعنا رؤوس الامة اهندي هذا الطبيب للدواء وصادف للحزب بخلاف ما إذا زور المريض على الطبيب فانه يصيره يخطئ عتواء وحيثه عوض ان يكون دواؤه نافعا يكون مهلكا ويتضح هذا المعنى بيا وقع في مجلس الامة بالاستئانة العلية على ما ذكرناه في العدد السابق ويزيده وضوحا ما ورد بالصحيفة الرسمية لمدينة تريسنا من عمالك النمسا المؤرخة في 2 اغشت مما صدر من رجال

الدولة العلية الآن من زيادة البيان والتوضيح والانصاح عن حقائق الامور في كل من جهتي الاصلاحات والاصلاحات التي تفاوض فيها المجلس للمشار إليه حتى كشف الحال ان الدرجة التي بلغ إليها أولئك الرجال لم تصل الى نيلها إلا افراد من رجال الدول المتعدنة المتمتعة بالحرية منذ قرون فان المجلس بعد ان انعقد تحت رئاسة الصدر الأعظم للمفاوضة في الاصلاحات المزمع عليها وتأخر الاشتغال بها بسبب الحرب القائمة افتتحه ذلك الصدر بالقائه على أهل المجلس حكاية صورة الحال بيا يتضح به ان الحالة الراثة كتيبة للغاية وانه لم يكثر بها في كلامه من الامور المكندة في حق همة البلاد وأفصح بأن البلاد على شفا خطر عظيم وذكر نازلة تحجير دولة النمسا دخول السفن العثمانية لمرسى كليك وبغض كثيرين من أهالي السلطة العثمانية غير السلمين للدولة ونازلة الحرب الواقعة الآن وعدم اكترات الدول الاروبوية بعسر الدولة الحالي بل وربما فرحوا له وذكر أيضا الاضطراب الموجود في الاحوال المالية والحاصل انه لم يترك ذكر شيء من الاحوال التي مأساها الانقراض بالسلطنة واستنتج من ذلك كله انه تأكد لزوم تبديل كيفية تصرف الدولة للوجود الآن تبديلا كلياً دفعا للاهوال المفجعة وان هذا التبديل يلزم اجراؤه من غير أدنى تعطيل واجراؤه اليوم احسن من اجرائه غدا ان كان ذلك ممكنا إذ يجب علينا ان ننقل لحالة جديدة ولا بد . هكذا قال حضرة الصدر الأعظم وأظهر نفسه في هاته النازلة بهتة جديدة مستغريا وجودها في تلك البلاد بأن ترك سيرة الوزراء المتقدمين عليه من الماطلة والاحمال وأظهر ان في عزمه انتقاذ بلاده من حالها ولو بعظيم تكلف ولذلك استحلف أهل المجلس بمحبتهم للوطن ان يعينوه على هاته للصلحة التي من شأنها احياء بلادهم ولو كانت صعبة جدا ثم كلف جنابه

سيادة مدحت باشا رئيس مجلس الشورى ان يشرع لاهل المجلس الاصول التي تضمنتها لائحة القانون التي كلفته الوزارة بتصويرها فقام مدحت باشا بالمجلس خطيبا وتكلم بفصاحة سحرانية وبغاية البيان والتبيان وكشف عن الاسرار المفسدة لكيفية الادارة الحالية وعن جميع ما هناك من الاخطار في إيداع التصرف المطلق الاستبدادي بيد الأمير إذ ذلك هو أساس جميع تلك الامور الجوربة التي أوصلت البلاد لحالة المهلكة العظيمة وتشدد في بيان لزوم تكوين الاهالي من حريتهم حتى تكون لهم يد في ادارة مصالح بلادهم وفيما قال ان السلطة العشائرية أمكنها ان تفر بنفسها وان تفر غيرها مدة من الزمان ولكن تحت هذا الاطمئنان الظاهري تراكمت غلطاتها حتى أسرع في انحطاطها وهيأت لنفسها طريق الذل والخراب ورأى المذكور ان لا ملجأ للبلاد إلا الترتيب القانونية ان وقع اجراءها بحكمة ووقعت لدى الجميع موقع الاستحسان بصدق ونية سالمة وبذلك تتمكن البلاد من النشاط اللازم لتنجي نفسها من الاخطار الحالية والظاهر ان لفظ الترتيب القانونية الذي صرح به جناب رئيس مجلس الشورى ثقل سماعه لدى البعض من اهل المجلس حتى انه قبل ان ينتهي جناب مدحت باشا من كلامه سأل أحد الحاضرين هل ان المصلحة التي حلت الدول الاجنبية على إعانة الدولة العشائرية في حرب القريم زالت الآن ولماذا تلك الدول أظهرت عدم الاكتراث الآن بالمشاق الحالية بالسلطنة في هذا الحال فانتزه الصدر الأعظم الجواب على هذا السؤال بنفسه وكان جوابه بوجه قاطع لا يمكن رده ويلزم ذكره هنا فقال جنابه ان في مدة حرب القريم كنا وعدنا باننا نحسن احوالنا ونتنظم على شكل دولة أروباوية حسنة الانتظام (يعني بسلوكها على نهج العدل والتمدن والسيرة المرصية الجارية على ما لا

يخالف الديانة) فكان ذلك هو الغرض الذي قصدته الدول الاجنبية ولأجله هزمت دم ألوف من أولادها وصرفت آلاف الملايين في المدافعة عنا ولكن ماذا فعلنا نحن في مدة العشرين سنة المذكورة في مقابلة احسان تلك الدول معنا لنحصل على الرتبة التي هيأوها لنا بينهم (أي لتبقى الدولة محترمة وتتدخل في السياسات العامة كسائر الدول العظام في نفوذ الكلمة) فهي إننا ستعرفكم سبورتنا في تلك السنين فإتينا بذلنا غاية جهدنا في البقاء على ما كنا عليه من الخل في السيرة وعدم الانتظام وزيادة على ذلك فإتينا حملنا تلك الدول على ان تقرضنا مائتي مليون ليرة (أي خمسة آلاف مليون فرنك) صرفناها فيما لا يعني والآن اجبتناهم بأن ليس في حالتنا ان نرجع لهم لا الفائدة ولا رأس المال فهذا هو السبب الذي ألزم دول أوروبا ان تتدخل عنا ولكن لمعل يتيسر لنا ان نستجلب محبة تلك الدول مرة أخرى ان اتخذنا طريقة جديدة مستحسنة بغاية الصدق ومن غير احوجاج ثم بعد ذلك نهض أحد العلماء من الحاضرين وقال اني بمقتضى رأيي أرى ان الشريعة الاسلامية لا تنافي الترتيب القانونية وقال بمسده (ضيايك) وهو أحد الاهيان الذين أحوجهم الحال لمهاجرة بلادهم بسبب آرائهم السياسية . انه زيادة على كون الشريعة لا تنافي ذلك فان أصولها وقواعدها تحض على التمسك بوسائل حفظ البيضة لاسيا الشورى التي هي ملاك الامر ثم قال احمد توفيق افندي الذي كان سفير الدولة سابقا وتولى أيضا إحدى الوزارات . اطلب ان يعد من الحائذين كل من يتعرض بالقول أو بالفعل لما ظهر الآن انه ضروري لنجاة بلادنا في الحال وفي الاستقبال واستحسن ذلك جميع الحاضرين ثم بعد ذلك قرر سيادة مدحت باشا خلاصة ما وقع بالجلسة المذكورة واخبر بان لائحة القانون ستطبع وتوزع منها نسخ على الحاضرين ليتأمل منها كل واحد بانفراده

لتقع المباحثة والمفاوضة فيها بالجلسة الآتية.

فلمعري ان هذا الكلام الحر الصادر عن نصيح صادق وحرارة فواد بالغيرة عن الوطن طالع من هؤلاء الرجال الذين أجهدهم الحمية عن الدين والوطن حتى كشفوا للحاضرين دسائس الامور وتلاشت في انظارهم الزخارف الفارغة المصادمة للتصريح بحقائق ما عليه بلادهم وما يلزمها من التدارك لجدير ان يلاحظ بعين الاستبصار وتنبه له المسلمون في سائر الاقطار اما كلام ضيائك فلله أبوه ما أصدق قوله فأني مانع من الشريعة يقتضي ان لا نحسب الامة على أمورها وإدارة مصالحها وقد قلعنا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أساس اجراء الشريعة وان مباشرة الاحتساب عليه هي لامل الحل والمقد فإذا اتفقت الامة على تعيين افراد منها متصفين بصفات الكمال من الامانة والمعارف والحزم والمزم وقدمهم وكلاء عليهم في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والاحتساب على من يباشر اجراءه كيف يقال ان شيئا من فروع الشريعة يتألف فضلا عن أصولها بل الحق ان يقال ان الشريعة أمرة به طافحة كتبها بالعمل على مقتضاها اذ لا خلاف في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وانه واجب كفائي على كل من له قدرة عليه فإذا بقي الامر على ما هو عليه الآن نجد كل فرد يقول اني لم تتوفر في شروطه فبقي الواجب مهملًا ولاشك ان قصد الشارع من التشريع هو العمل بمقتضاها لا مجرد العلم بالحكم فحين إذن ذلك الوجه الوحيد الذي به يمكن العمل وتنفيذ به كلمة الامر بالمعروف حتى يصير الواجب في حقه عينيا لانه حصر الشروط فيه وبذلك تؤمل من فضل الله تعالى الحصول على صلاح مركز الخلافة الاسلامية ومسلاتها من الاخطار الناشئة عن سوء التصرف السابق وإن نستمر على المز والسعادة الدائمة وما حصل هذا إلا بالرجال

فعل عموم الامة ان تلاحظ هذا الاصل بعين الاعتبار وتحافظ على التمسك برجلها في سائر الاعصار والامصار.

(●) افتتاحية الراشد التونسي - العدد 30 من عام 17 - المؤرخ في يوم الاربعاء 26 رجب 1293 الموافق 16 أوت 1876 .

الدين النصيحة (●) 2

قد كانت صحف الاخبار بأوروبا أشاعت ان مراد الحضرة السلطانية دام عزها وتأييدها ونصرها وتبديدها تبديل وزرائها حلاوة على التبديل السابق الذي طأما خاضت تلك الصحف في اخباره واستكشاف خفيات أسرارها ثم ان الاخبار الاخيرة الواردة من الاستانة إلى أوروبا لم تثبت هذا التبديل ولله الحمد فإذن لا يخلو الحال اما ان يكون ما أشاعته تلك الصحف هو من الأراجيف المرجفون بها قصدوا ان ينسب إلى الدولة العلية رجوعها إلى ما كانت عليه قبل الانقلاب الجديد وتأسيس القانون الاساسي والقصد من ذلك هو نزع الامنية والثوق من صدور الامة العشائية باجراء ذلك القانون لما هو معلوم من ان اجراءه انما يكون بيد رجال قادرين على اجرائه تعرف لهم الدول العظام ذلك وتمدد ولايتهم وبقاءهم في الولاية كالضمان المعطى من الدولة في اجراء مواعيدها كما أشار إليه معتمد الدولة الانكليزية في محاورته مع الصدر السابق «هل لك وثوق ببقائنا في الصدارة» فإذا أبعد أولئك الرجال زالت الامنية وعاد الحال كما كان أو ان الحضرة السلطانية خلد الله ملكها ولا يبدد سلكها لرتات ان الصواب في خلاف ذلك التبديل

فعدلت عن رأيا الاول ومهما يكن من شيء فإننا نحمد الله على وقوف هذا البحران فان العزل والنصب لا يحدان في كل وقت وفي كل متوظف لاسيا عند حلول للمشاكل التي لا يقوى على حلها الا افراد معدودون في كل زمان وناهيك بما فعله أمين هذه الامة أبو عبيدة عامر بن الجراح رضي الله عنه حين ورد عليه كتاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ولايته أميرا على جيش الشام عوض سيف الله وسيف رسوله خالد بن الوليد رضي الله عنه وكان ورود له والمسلمون موافقون عدوهم في البرموك فأبى أن يعمد ذلك السبب وكتم الكتاب حتى انقضى أمر البرموك وساروا الى الاردن وفتحوا دمشق واطمأنت الحال فأظهر أبو عبيدة يومئذ الكتاب ونفذ امر أمير المؤمنين ولم يتلم ذلك السيف بل ازداد مضاء ولما بلغ عمر ما فعله أبو عبيدة رضي الله عنهم لم يتكره عليه ولما علم بذلك الصحابة عدل الفتى المخزومي عمر على ما فعله حيث لم يبتدأ الى غور سياسته فقام عمر رضي الله عنه خطيبا على المنبر وبين للناس علنا سياسته التي اقتضت هذا الاستبدال حتى اقنع ذلك المخزومي فانظر حرسك الله الى ما في هذه السياسة المتينة من وجوه المصالح هذا عند اقتضاء الحال له أحيانا أما اذا جعل ديدنا واتبعت الدولة رجالها بعضهم بعضا بالعزل فهو الحرق الذي لا يرقع والضرر الذي لا يرفع اذ من المعلوم ان نجاح الامة أيما كانت انما هو في تسليم ادارتها بيد أناس عارفين بالسياسة قادرين على اجرائها كما أسلفناه وانتخاب أولئك الرجال منوط بكمال معرفة الملك برجال دولته واختلاف سياساتهم وأحزابهم فينتخب منهم حزبا متحدا الرأي للمناصب الجليلة كالوزارة ونحوها على ما سنشير إليه فإذا قلدهم تلك المناصب فقد أوجب على نفسه أن يتحد معهم سرا وعلاية وان لا يتساهل في عزهم يدون سبب معتبر

يبن حتى لا يكون كالثي نقضت غزوها من بعد قوة انكاثا فيلحق الضرر بنفسه وبمملكته ويبانه ان الوزير أيما كان لا غنى له في اصفاله عن بدايات وتجارب وتعرف لسير احواله الذين بهم يدير رعي السياسة وذلك يستدعي زمانا متسعا فإذا كانت وزارته كما قبل ما سلم حتى ودع وما هطل حتى قلع فلاشك انه يتفصل عن الخطة وهو يجهلها وهكذا تنقل الكلام الى من بعده فتمت يستتب العمل ويتنفع الملك بمعارف رجاله كاللا استتاب ولا نفع بل زد إلى ذلك ما يتبعه مما هو أعظم ضررا على الملوك وهو فساد قلوب الرجال وضغف آرائهم فانهم اذا صرفوا أطيب ابراهيم قيا هو المطلوب منهم للملك بحزم وصدق ولم يكافوا على ذلك بحفظ حقوقهم فسدت بواطنهم لا محالة شأن الطبيعة البشرية كما ان من شأنها ان لا ترضى بنسبة التفصيل إليها أو ترمي بالعجز قبل اتمام افعالها والفرار من تجاربها هذا اذا كان المدال منه والمدال إليه من أهل الكمال. والخطر أشد والامر اعظم اذا وسد الامر لغبر اهله وقلدت الوزارة لمن لا يستحقها قال الحكميم يزوجهم لما سئل عن سبب اضطراب مملكة الفرس بعد استقامتها المدة الطويلة ان ذلك من تساهل الملوك في الاستعانة على عظام الامور بصغار العيال، ثم لا تنسى الامر الوحيد الذي يجب تنبيه السلطان له وهو انه اذا اختار حزبا لدولته كما أسلفناه واتحد معهم ظاهرا وباطنا كما تقتضيه المصلحة فلينبه لما يلقيه إليه اعداؤه المفرضون من النصائح المزخرفة التي ظاهرها لسلطانهم وباطنها لشيطانهم لاسيا في الدول القانونية فان اجراء المصالح على ما تقتضيه القوانين لا يسوغ الا لمن كان من حزبا اذ لا يؤمن عليها من لا يتقاد إليها فإذا لا يسوغ للملك ان يتخذ بطانة من دونهن لا يألوهن خبالا وشاهده العادة الجارية في الامة الانكليزية والحكمة ضالة المؤمن يأخذها أين وجدها فان لم

حزبين عظيمين أحدهما يسمى طوري والآخر ويتش لا تخرج إدارة المملكة من يد أحد الحزبين والحزبان متفان على حفظ أصول قوانين المملكة ولا فرق بينهما إلا في جزئيات سياسية يسيرة ومع هذا إذا ابدل أحدهما من الآخر تبعته جميع الوظائف ليكون سائر الموظفين متحدي الرأي حتى خاصة الملكة وبطانتها يكونون من حزبه حفظا لاسرارهم ولا شك ان فائدة هذا الاتحاد عائدة على الملك وبلاده اللذين لا يتبدلان وغيابة ما يلزم الوزراء عند عدم النجاح في الإدارة تسليم الخطة فإذا لا مساع لانقياد الملوك لسراي الأضداد من حاشيتهم وبطانتهم بل يجب عليهم زيادة على التيقظ لدسائسهم ان يفحصوا عن تتبع انبائهم لكي يثبت عندهم خيانتهم فيزجروهم ويعاقبونهم ردعا لهم ولا ماثلم حتى لا يفتروا جرما هو اعظم حرم وهو خيانة المملكة وملكيها لجزء الميل للهوى أو لحب الاستيلاء على المناصب بدون اعلية لها ولذلك كان غير سائق للملوك ان يخلطوا الأضداد في التصرف حتى تعطل المصالح وتفتنم اعداء المملكة الفرصة. ومن علم يا اسلفناه ما هو من واجبات الملك ظهر له ان القيام بإجراء تلك الواجبات من أصعب الأمور فمن قام بها حق القيام كان من اشهر رجال العالم ولذلك قال نابليون الاول حين رجوعه من حرب الروميا مفلول الجيش وقد مات اكثره حتى انه لم يبق معه من اربعمائة ألف إلا عشرون الفا بلا زاد ولا كراع ولا سلاح والتلوج متراكمة عليهم والعدو قد كبهم من ورائهم والادوية من امامهم «لولا معرفتي بسا في الرئاسة الملكية من الصعوبة العظيمة لقلت ان رئاسة جيش منكسر كهذا هي أصعب الرئاسات» وأصعب وظائف الملك معرفة الرجال وتنزيلهم في منازلهم فقد كان لويز الرابع عشر سلطان فرانس سلم حفيده وارث ملكه الى حكيم مشهور يسمى بوسوي ليربيه تربية

سياسية فالف له كتابا في خلاصة تاريخ الدنيا ليطلع به التلميذ على جميع ما يؤول إلى التربية من أسباب سعادة الممالك وشقاوتها والرجال الذين تسيبوا في ذلك ليقبس الشاهد على الغالب فضر التلميذ يوما وقال له ان أبي سلمني اليك لتربي تربية سلطان فرانس لا تربية مؤرخ فقال له الحكيم وما هي تربية سلطان فرانس فأجاب التلميذ (تمسكا بالالقاب الظاهرية لسلطان فرانس) ان سلطان فرانس هو رئيس جيوشها البرية والبحرية ورئيس إدارة المملكة فعلمني العلوم المناسبة لهذه الخطط فقال له الحكيم لا معرفة في بهاته العلوم ولا اعرف احدا يعلمها كلها ولا السلاطين وغيابة ما تعلم مما يلزم الملوك هو المعارف الموصلة الى معرفة الرجال وتنزيلهم في منازلهم وهو العلم الذي أدوته لك وألقيه عليك.

(*) 2 فرانس الترنسي - العدد 10 من السنة 18 في شهر مارس 1877 ونقلها الجرائد في العدد 851.

حماية المحتمين (*) 3

من القواعد المسلمة المستوي في معرفتها كل من له استطلاع على احكام الشريعة ان درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وتلحق بها قاصمة ارتكاب أخف الضررين لأن الاشد ضررا مفسدته أشد فتستدفع وقد كان ﷺ عمل بذلك في كثير من الوقائع ومنها صلح الحديبية وعند أبي غرزة الشاسعر وغير ذلك مما فيه الكفاية في الدليل ومعرفته لا تخفى على من مارس كتب الحديث والسير وما يبنى على ذلك في الاحوال الحاضرة هو الوجوب على كافة المسلمين من سكان الممالك العثمانية ان يحافظوا على عهد المعاهدين بكل

الاستطاعة حتى تكون الوجهة متفرغة للروسية وحدها فان الامة اذا كانت فقدت الآن اعادة الدول التي قامت بنصرتها في حرب القريم فلا أقل من أن تعمل جهدا في ان لا تكون تلك الدول ظهيرا عليها عوضا عن ان تكون ظهيرا لها سببا والشرع القويم بحث على ذلك بافصح الدلائل ففي صحيح البخاري عن النبي ﷺ من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة الحديث، بل ان المطلوب هو جلب مودة هؤلاء وتأليفهم فقد قال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبرؤم وتسقطوا إليهم الآية ولأنك ان الدول الأخرى قد بقوا على الحيادة فمرة رعاياهم القائمين بين الامة مما يجب ميلهم إليها واعترافهم بانصافها وتحققهم أن ما تتعل به الروسية من الهديان الذي تستر به للتوصل إلى مقاصدها المضرة بالدول أيضا فليرا لا تعدم الامة بسلكها ذلك الطريق ظهيرا من الدول يشترك معها عن قريب سيما وقد رأينا من حرية افراد الاجناس الأجانب وحيثهم من يادر للدخول في الذب عن حقوق الدولة العلنية وانصافها كامل للمجر والبولوين والانكليزيين وغيرهم فلتحقق لهم الامة أملهم وتظهر لهم امتثالها للعمل بشرعها حتى تكون لها الحجة عند الله وعند سائر الخلق في هذا الوقت وفيها يستقبل بأنها محافظة على الحد المطلوب فلا تسلم نفسها ولا تغلظ غيرها هذا كله بالنسبة لرعايا الدول الحائنة أما بالنسبة لرعايا الروسية الباقيين بالممالك المحروسة فإنهم لما بقوا فيها فقد دخلوا في عهد حماية شرعها على انهم صاروا في وقت المحاربة في عهد دولة ذات ذمة وهي ألمانيا ليجري في حقهم ما يجري في حق الانمانيين مما تقدم ذكره ودعوى انهم يكونون عيونا للعدو فليس هذا من الامور المبتدعة بل هو واقع بين سائر الدول وهو انه لا يلزم من حرب دولة مع اخرى ان يخرج كل من

المتحاربين من أرض الأخرى بل كثيرا ما يفوض امرهم من دولتهم لدولة اخرى هي على الحيادة والعهد مع كل من الشقين وليست تلك الدعوى من الأمور التي شأنها الخفاء حتى يحتاج إلى تنبيه رجال السياسة إليها بل هي من الأمور البديهية لكن رضاء رجال السياسة من الدول كافة ببقاء رعايا المتحاربين في بلدانهم يدل على ان بقاءهم وخروجهم على السواء وكان احد وجوه ذلك هو ان اخبار كل من المتحاربين الظاهرية صارت الآن لا تتوقف على وجود عيون خاصة بل ان الامور على غاية الوضوح حيث كان في كل من المملكتين مكاتبون للصحف التي تنشر جميع الاخبار ولهم مكاتبون في نفس الجيوش المتحاربين واما الاحوال السرية والداخلية فلا يمكن الاطلاع عليها الا من المتوظفين وحالة هؤلاء مع كل من هو خارج عن الوظيفة سواء ولهذا كان من واجبات هؤلاء التحفظ على الاسرار ولو كانوا من اعضاء مجالس النواب فان هؤلاء أيضا يجب عليهم زيادة التحفظ على المسائل السرية اذ ليس كل ما يرد للمجلس يسوغ الاعلام به لتوبيههم فانهم لما ائتمنوهم كانت افعالهم هم كافية فيها هم بصيده ودوتك مجلس نواب لشدة التي احرزت من الحرية ما هو معلوم فتراه في المسائل السرية لا يفوه بكلمة في غير محل الندوة وقد قال نابليون الاول ما معناه ان خرق العائلة ينبغي ان تغسل من غير ان يعلم بها الجيران يعني ان ما لا يسوغ إظهاره من أحوال الامم الداخلية ينبغي ان ينفصل بينهم من غير ان يعلم به أحد وما قدمناه كله راجع الى كيفية السرية التي تبني مع الاجانب القاطنين بممالك الامة أما أهالي الممالك من أبناء الوطن غير المسلمين فقد قال الشارح عليه الصلاة والسلام لهم ما لنا وعليهم ما علينا فهم مع الامة بدون فرق في جميع ما يرجع الى امنهم واختصاصات ابنا الوطن والكل يد واحدة في الذب

من لم ينتج الى توجيهه للحدود لمداخلة العدوان أن يحافظ على هذا المقصد يردع كل من يسعى في أدنى تحيير حتى يكون الاشتراك بين الجميع في الاعمال المبرورة سواء ونحن على علم بأن الأمة الى الآن لا زالت على هذا المنهج الحسن ولا تزال كذلك ان شاء الله وانما قلنا ما قلناه هنا من باب وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين .

(*) الرائد التونسي - المجلد 20 من السنة 18 بتاريخ 30 ماي 1877 .

* المراجع

- (1) محمد الفاضل سر هاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس الفترة 1877-1918، ص 43
- (2) محمد تريم الحاسن، صهوة الاعتبار ج 2 المطبعة الاعلامية - القاهرة 1302 هـ . ص 73.
- (3) الجواث عدد 869 حمادى الثانية 1294 هـ
- (4) الرائد التونسي عدد 10 السنة 18 .

والدفاع عن أوطانهم وحرثتهم التي نالوها من عدالة الدولة العلية فخلاصة ما تقدم انه قد اجتمعت الشريعة والسياسة على وجوب التحفظ التام من وقوع ارتباك اشد مما هو واقع بالتعدي على الاجانب القاطنين بالممالك الاسلامية فاما من جهة الادلة الشرعية فما تقدم فيه الكفاية وأما من جهة السياسة فقد شاهدنا ان جميع الدول استنادا لاسباب ساهت في نظرهم سواء كانت حقبة ام لا فقد اتفقوا على كلمة واحدة وهي عدم استقامة حالة الرعايا غير المسلمين في الممالك العثمانية حتى عقدوا لذلك المؤتمر ووقع فيه ما وقع مما هو معلوم غير أنهم غاية الفرق بينهم ان سائر الدول رأوا انه يمكن التوصل الى المقصود بدون اعمال قبيحة الجبرية والرومية انفردت بالاقترام على اعمال السلاح فإذا تعدت الأمة على غير المسلمين القاطنين بالممالك فقد جعلت الحجة عليها لبقية الدول لتتدخل باعمال السلاح أيضا حيث يرون رعاياهم على غير أمان ولا يشك عاقل في ان مضرة ذلك من الامور الهائلة التي لا يسوغ بوجه ان يفتح منها ادنى باب ومن حاول ذلك فقد باء بإثم عظيم حيث يجلب على نفسه وعلى بقية الأمة اخطارا يجب التباعد عنها شرعا وعقلا فعلى كل

المثاقفة وبناء الذات : من خلال أقوم المسالك

نور الدين الصغير*

السياسة والاقتصادية والاستراتيجية لا حد لها فهي تعمل جاهدة لتقويض كيان الدولة العثمانية والظفر بملكاتها . كما ظهرت في أجزاء متعددة من الوطن العربي حركات إصلاحية كان تأثيرها محدودا في الزمان والمكان من ذلك نذكر الحركة الشوكانية (3) التي ظهرت في اليمن على يد محمد علي الشوكاني والتي اهتمت أساسيا بمعالجة الانقسامات المذهبية التي عصفت بأمن وطمأنينة هذا البلد . نذكر أيضا الحركة الألوسية (4) في العراق والحركة السنوسية (5) التي ظهرت في الجزائر وشمال إفريقيا والحركة المهدية (6) في السودان وأخيرا مركز القومية العربية (7) التي بشرت بالدعوة إلى روح القومية العربية وحددت أساليب النضال بعد أن كانت دعواه متمركزة على الدين الإسلامي ومعارسته في الحياة الاجتماعية اليومية .

وقد أفرز الجدل القائم داخل المنظومات الإصلاحية العديد من التنظيمات ذات البعد الاجتماعي والأهداف التي تمكس تأثير هذا الجدل بكل أشكاله السلبية والإيجابية . ويكفي استدلالا على ذلك التذكير ببعض الجمعيات التي سعت لممارسة حقها في الإصلاح والنهضة مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون (8) - وجمعية بيروت السرية (9) وجمعية حقوق الأمة العربية (10) والجامعة الإسلامية (11) والرابطة العثمانية (12) وحركة عرابي (13) في مصر وجمعية مصر الفتاة (14) وحزب الأمة (15) المصري .

كل هذه التيارات الفكرية والحركات الإصلاحية

عرف المجتمع العربي الاسلامي في القرن التاسع عشر حركات فكرية متعددة وتيارات اجتماعية متنوعة ومختلفة في مضامينها واتجاهاتها خلقت تراثا حافلا بالآراء والنظريات وساهمت في نسج منظومة إصلاحية رائدة في مجال النهوض بالوطن العربي ومواجهة التحديات الأوروبية المختلفة والطموح نحو التحديث والعصرية . وقد اتخذت هذه التيارات الإصلاحية صراعات فيما بينها (1) في بعض الأحيان ومن السيطرة الأجنبية في أحيان أخرى من أجل تغيير المجتمع العربي والنهوض به نحو أهداف تحمده وتحمل مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وتنقذه من السيطرة الأجنبية وتمكنه من استقلاله وحرته وكرامته ليكون مجتمعا عصريا متكاملًا في جميع شرائحه محافظا على كيانه بعيدا عن الانطهاش والذوبان في الثقافات الغربية عن مصمم بيته .

وفي حاشة هذا الصراع من أجل تجديد منظومة المجتمع العربي الإسلامي اهتمت الدولة العثمانية باستمرار سيطرتها على كافة الدول العربية وكان شغلها الشاغل المحافظة على بسط نفوذها على كل شبر من الامبراطورية ، كما سعى محمد علي إلى إضعاف السلطنة العثمانية واقتطاع جزء هام من الوطن العربي ليقم عليه مشروعه الموعود في حين كانت الحركة الوهابية (2) مشغولة بتوحيد العرب ضد الأتراك والثورة على العادات الفاسدة التي حرفت الإسلام وحادت به عن صفاته الأول . أما الدول الأوروبية فإن أطباعها

وفي التغالب والحذف نجد دائما الأخذ والعطاء والسعي نحو البروز والتميز، ذلك أن التغالب كثيرا ما يؤدي إلى التخاصم الذي يقضي بدوره إلى الهيمنة والسود.

وغيب هذا المصطلح في الاستعمالات العربية لا يبرر عدم تواجده، ذلك أن الساحة الفكرية العالمية ألفت استعمال هذا المصطلح وبصفة دارجة في المحافل العلمية حوالي سنة 1880 على أيدي علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين في الوقت الذي كان فيه العلماء الانجليز يغيرون استعمال لفظة التبادل الثقافي Cultural change عوضا عن التثاقف أو المتشاقفة.

وهذه العبارة كثيرا ما يؤكد عليها - مالفينوسكي⁽¹⁰⁾

أطروحات العلماء/الاسبان فإنهم يغيرون استعمال لفظة Transculturations أي العبور الثقافي على عكس الفرنسيين الذين يستعملون عبارة Interpénétration des civilisations.

وفي حاة هذه الاستعمالات يبقى المصطلح الأمريكي أكثر تداولات وصياغة.

فما المقصود بهذا الاستعمال؟ هناك اتجاهان يتأولان مختلف المفاهيم:

- الأول يتم بجانب علم النفس الاجتماعي .
- والثاني يتقيد بالأنثروبولوجيا الثقافية ويفيد بأن الثقافة نوع من التلاقح والتداخل والالتقاء بين حضارات مختلفة غير مقيدة لا بالزمان ولا بالمكان ويبقى تأثيرها في المطلق وهذا التداخل الحضاري والتأثير التبادل كان محل عناية مختلف التيارات العلمية : كعلم الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا الاجتماعية وعلم التاريخ، وهذا الأخير يعتبر أول من وعى هذه الظاهرة وقيد ميادينها ودون مجالات

والتنظيمات النهضة قادها مفكرون أفاذ ومصلحون أختار أمثال : رفاة رافع الطهطاوي وغير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد العزيز الثعالبي وعبد الرحمان الكواكبي وغيرهم... والذي يمتنا من هؤلاء الأعلام المصلحين الذين ترخر بهم هذه القائمة المصلح خير الدين التونسي الذي تناولته الأرقام بالبحث والتمحيص واستخلصت من إصلاحيته الدروس الثمينة والتوجهات السديدة التي تركت بصماتها جليلة على مسار نهضة الأمة العربية. وهذه الورقة التي ستقدمها اليوم بمناسبة مائوية خير الدين تمثل محاولة في سير جانب من جوانب تفكير هذا المصلح ونحسم دعوته الصريحة والمعاصرة للمثاقفة وبناء الذات العربية الاسلامية لمواجهة التحديات الخارجية والرنو نحو الافضل .
وقبل أن ندخل في عرض هذه القضايا نرى طرورا تحديد مفهوم المثاقفة لغة واصطلاحا حتى ننف على حقيقة ودور هذا المصطلح في منظومة خير الدين الاصلاحية .

I - مفهوم المثاقفة ودلالاتها عند خير الدين
لقد تبين لنا من خلال الدراسة الإيمولوجية لمصطلح المثاقفة أنه من أصل يوناني - لاتيني - ad - ويقصد بن التغارب (Cultura) وفي اللغة العربية ورد استعمال التثاقف ويقصد به التبادل الثقافي بين الشعوب المختلفة وبخاصة تلك التعديلات والتحسينات التي تطرأ على أبة ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما. وفي لسان العرب لابن منظور ورد استعمال كلمة «مثاقفة» من فعل ثقف ثقافة ومثاقفة أي حثق الشيء وإتقانه وثاقفه مثاقفة : أي غالبه في الثقافة وتميز عنه والأصل في تثاقفوا : أي تغالبوا في الثقافة وفنون الحضارة .

تفاعلها مثلما نجد ذلك عند ابن خلدون (17) - وأخيرا يأتي دور علم أنثولوجيا المعرفة الذي توصل إلى تحديد بعض القواعد كمطلق لتلاقي الظواهر الحضارية فتؤثر وتتأثر.

ولفظة الثقافة التي وجدت للتدليل على ظاهرة التفاعل بين الحضارات نجد لها تحديدا في المفهوم الذي قدمه كل من ريفيلد وليتنن وهرسكوفيتس حيث يعتبرون أن الثقافة هي عبارة عن مجموعة الظواهر الناتجة عند الالتقاء المباشر والمتواصل بين مجموعات من الأشخاص تختلف ثقافتهم، وما ينتج عن ذلك من تغيرات في صلب هذه المجموعة أو تلك - (18) ويذهب علماء الأنثروبولوجيا الثقافية إلى أن الثقافة نوعان :

- الثقافة المطلوبة والمنشودة Acculturation de-mandée .

- الثقافة المفروضة : Acculturation imposée .
فالثقافة المطلوبة والمنشودة هي التي يسعى للحصول عليها من يحتاجها في بناء ذاته لتحقيق التقدم ورفي المجتمع، أما الثقافة المفروضة فالمقصود بها تلك التي تنتج عن الغلبة وكانت حصيلة الضوق حيث يفرضها المستعمر أو الحضارة المسيطرة والمستوعبة لبقية ألوان الثقافات الأخرى، وهذا النوع من الثقافة ذي اتجاه واحد يفرضها الغالب على المغلوب. ومن خصائص هذه الظاهرة أنها تتميز بفترة مواجهة تقوم بين الثقافة الموروثة ومظاهر الثقافة المفروضة. أما الثقافة المطلوبة فهي التي يرى فيها ابن خلدون أنها من حتميات الالتحام والاتصال الموجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد - (19) والسعي إليها والحرص على اكتسابها مطلوب أيضا فوإننا ذلك بمثابة من يملك بيتا داخله البلى، والكثير من أوضاعه في بيوته ومرافقه لا توافق مقترحه، وله قدرة على

أوصاف غصوبة على تغيير تلك الأوضاع وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه، فيخرب ذلك البيت ثم يعيد بناءه ثانياً (20) .

والثقافة المفروضة عند ابن خلدون هي تلك التي توجب الاقتداء بالغالب (21) والمغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده. والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه : إما لنظره بالكمال بما وقر (سكن أو ثبت) عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن اقتيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلّت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء (22) .

والثقافة مهما كانت مطلوبة أو مفروضة إنما تتم على نوع من الوتر نحو تقارب إنساني لصياغة حضارة بشرية كونية، فهي في نظر ابن خلدون ذات نزعة فطرية : "... من البين أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر وإن لم يكونوا أهل نسب واحد... (22) . هذا التقارب الطبيعي جسمه خير الدين من خلال تقويمه المستقبلي للحضارة الإنسانية في إطار زمكاني طور ما وعاه ابن خلدون. ذلك أن المصلح المتأخر كان أكثر تأثراً بما حققه العلم من اختزال المسافات الزمانية والمكانية حيث يقول : «ثم إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة. حاجة بعضهم لبعض متأكدة. وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه، فهو بالنظر إلى ما ينجر به من الفوائد العمومية مطلوب لسانر جسمه» (23) هذا الغرض الحضاري الذي ينتزه خير الدين لا يتأتى لبني قومه إلا إذا أدركوا أن الإفادة

المؤثرة لتفتح المجال للثقافة المستوردة ويبدأ تأثيرها على الثقافة، وكلّما يقع هضمه وإقحامه يصبح جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الثقافية الأصل وهكذا تتوالى التراكمات الناتجة عن هذا المد الثقافي حتى يبلغ المجتمع درجة الذوبان.

إن منطق التفكير الإصلاحى عند خير الدين التونسي يرنو نحو ضرب من المثالية التي قد لا تجد تطبيقاً في الواقع سواء كان ذلك على مستوى المجتمع التونسي إقليمياً أو على مستوى الأمة العربية الإسلامية، وإذا وقع تنزيل هذا المنطق في محيطه الحقيقي فإن أمر الثقافة المتمثلة في الاقتباس يصبح ميؤوساً منه إلا أن خير الدين يلتصق لهذا التوجه ما يستحق من الأعذار ويجد له كل التبريرات الشرعية. إن التلطف المطلوب وهو المعبر عنه بالاقتباس من الغرب المتحضر لا المستعمر من أوكيد الأمور لأنه حتى إذا بات من الثابت أن تحدى الغرب الاقتصادي أمر تفاقم خطره فإن الاعتقاد عنده مازال قائماً على أن العالم العربي الاسلامي غير مستعد لأن يدمج ضمن المنظومة الأوروبية وأن يفرض عقائدها لأن بؤادر الشفاء مازالت تلوح على عيائه، لذلك سيطرت على تفكير خير الدين مشكلة الإصلاح من الداخل لا من الخارج وإحياء كل القيم الإسلامية السرمدية حتى يكون المجتمع قادراً على النهوض ومسايرة النمط الحضاري المفروض. إن في تلازم الثنائية الحضارية القائمة على الاقتباس والحفاظ على الأصالة والقومية العربية الإسلامية تكمن أسس المنظومة الإصلاحية التي رسمها وحدد ملامحها كتاب أقوم المسالك.

II - الثقافة وبناء الذات :

كان للتوسع العسكري والسياسي المباشر لأوروبا في العالم العربي الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر

متبادلة والثقافة ضرورية حتى وإن ابتعدت تاريخياً. وذلك أن الغرب استفاد من حضارة المسلمين ونقل علومه ومعارفه عبر بوابتي الأندلس وصقلية دون أن يجد أي حرج من هذا الاقتباس والثقافة لأن ذلك «لا يمتنع من الاقتداء في ما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية... حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد» (24).

هذه الثقافة المطلوبة التي يلج عليها خير الدين إنما تهدف أساساً إلى إعادة تنظيم حركة المجتمع وصياغة منظومة نهضته الحديثة تأسيساً بها حقته أوروبا في تلك الفترة من منعة وقوة حيث يقول : «والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون لمجالنا ألين، ولنصوص شريعتنا مساعد أو موافقاً - عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدياء ونخرج باستعماله من ووطات الضريط الموجود فينا» (25).

يرى خير الدين أن اختيار الأنسب في مجال الاقتباس شيء حيوي وضروري، خاصة ما ينشأ مع تعاليم الإسلام وحكمته الخالدة في مجال الحياة وفي ذلك دعم قوي لثرائنا النقي وتطعيم ثري من شأنه أن يدخل عليه التجدد والانتعاش ليكون أكثر مسابرة لحركة المجتمع وصيرورة التاريخ، فهو إلى جانب ثنائه على حتمية الثقافة نجده ينبذ إلى أخطار ما يفرضه النزعة الاستعمارية من تكريس للاستغلال وتثبيت لكل مظاهر الإمبريالية واستضعاف الشعوب : «أما الشين فيالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدالّ على تأخر الأمة المعاصرة» (26).

فهذا الخوف الذي يديه خير الدين له ما يبرره، ذلك أنه كلما طالت مدة التلاحق الحضاري فإنه يقع العزوف عن الرغص وتبدأ المصالحة مع بعض القيم

نتائج حاسمة على تطوره وتحديد توجهه وصياغة البنية الثقافية والاجتماعية التي تعمل الحركات الإصلاحية على تحقيقها . لقد دخلت البلدان العربية في مجال الرأسمالية المستحوذة عن طريق القوة كمناطق ريفية خاضعة ذات إقتصاد زراعي بدائي فتتج عن ذلك إعاقة علاقة التقدم الاجتماعي والإقتصادي وأصبحت الهوة أكثر عمقا في مستوى التطور بين المجتمع الأوروبي والمجتمع العربي .

إن الاطلاع الأوروبية حالت دون تحقيق بناء المجتمع العربي المنشود وعطلت كليات التطور فظهر في العالم العربي «من حيث الزمان والمكان والتوازن تطور اجتماعي - سياسي مشوه» (27) .

هذه الوضعية المتردية التي يعيشها المجتمع العربي الإسلامي ولدت في نفس خير الدين سؤالا محوريا هاما تمثل في البحث عن الوسائل التي تكفل عبور الفجوة بين التخلف والتقدم وبناء ذاتهم على أسس حضارية متطورة . فهل يكون هذا التطور باجتراء النموذج الغربي في السياسة والإقتصاد والثقافة وغيرها أم يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والإصلاح ؟ أم إن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث ؟

إن التوجه إلى هذا النوع من تحديث المجتمع وإعادة بناء ذاته على أسس قديمة تضمن سعادة الدارين ، نجده قد حدا بالمصلح خير الدين إلى التذكير بعظمة الإسلام باعتبار أن الارتكاز إلى الهوية يمثل خير زاد لإصلاح الحاضر وتشييد المستقبل ، كما دفعه أيضا إلى الرؤية بأن أوروبا في تلك الفترة تعتبر خير مثال يحتذى في مجال الاقتباس والاستفادة من تجربتهم في إعادة بناء حضارتها . «ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا بيان أحوال البلدان الأوروبية لزعم أن تشي العنان مُدرجين في أنشائه ما يناسب الأمة

الإسلامية» (28) .

وكم كان هاجس الآخر يقض مضجع خير الدين واعتباره خطرا محدقا إن لم يقع درؤه حصلت الكارثة وحلت المصيبة . هذا الخطر يتمثل في الخوف من أوروبا باعتبارها تقف بشكل موحد ضد الشعوب العربية بغية الاستحواذ على مجلاتها وبسط نفوذها على متساكنتها ، فهو دائما ينبه إلى أن «الممالك التي لا تنسج على منوال مجاورها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين» (29) . إن وحدة العالم المسيحي ووقوفه أمام العالم الإسلامي لم يثر تخوف خير الدين وحده ، وإنما راجت افكار هذا الأخير لتصبح مقولة تمسك بها بقية المصلحين (30) الذين اعتقدوا بأن الاتحاد السياسي بين الدينين لن ينجو الأمة العربية سيمطيهم الإمكانية لفساد القومح الإستعماري . وفي نفس الوقت استعادة الموقع الرئيسي السابق على المسرح الدولي ، وبالتالي أصبح اعتبار نفوذ أوروبا وتحددها حافزا للمقاومة ودافعا لبناء الذات حتى تكون قادرة على المواجهة ورفع التحدي . إن هذا التحدي بكل آلياته الفكرية الليبرالية والديمقراطية وتقدمه المادي المبهّر ، أصبح رهان الإصلاح ومطلبا نهضويا خالصا في محيط أبدى فيه الوجود الاستعماري تأثيرات مضاعفة روحيا وماديا خاصة عند التماس المباشر بين المجتمعات الواقعة في درجة غير متساوية من التطور الاجتماعي (مثل حالة المجتمع التونسي أمام ما يتدفق عليه من المجتمعات الأوروبية الماصقة والغريبة : إيطاليا وفرنسا) .

فهل يعني أن التماس مؤشر للدخول إلى العصر الجديد واعتباره سبيلا مقتوحا أمام الحداثة والمعاصرة حتى يتمكن المجتمع العربي الإسلامي من استعادة سالف أجداده واكتساب القدرة على البناء والتجديد؟

وثاني هذه الاستنتاجات استخلاص الداء الذي ينخر جسم الأمة ويشد حركتها ويمنعها من التقدم من ذلك يذكر :

- انتشار الجهل وتفشي الأمراض الاجتماعية .
- تصلب علماء المسلمين ورفضهم للتحديث :
- «ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق عن معرفة ما يجب اعتباره من الوجه اللائق» (33) .
- الاعراض عن سبل الاقتداء وطلب الحكمة .
- حاجة المجتمعات العربية الإسلامية إلى التنظيمات
- المؤسسة على العدل والحرية .
- انتشار الاستبداد والعمل بالرأي الواحد .

- إنكار العامة للتنظيمات : «وقد كانت العامة في مبدأ الأمر أنكر تلك التنظيمات إنكارا كلياً حتى ظهر في بعض جهات المملكة مبادئ الاضطراب» (34) .

- تجاهل أوروبا السافر ورفضها بعض الامتيازات باعتبار : «أن معارف حكام الإسلام غير كافية لحفظ حقوق رعاياهم؛ وأن كراهيتهم للتصاري تحملهم على الخيف عليهم» (35) .

إذن أمام هذا التخالف المقيت الذي عصف بالمجتمعات العربية. والوهن الذي دب في ثنايا آليات المجتمع، ذهل خير الدين وسيطر الاعجاب بأوروبا وبنانجاتها على عقله. كما أخذ بلبب غيره من المصلحين، فانطلق يتهمج بكل حقن على الأشكال التقليدية في الحياة والتفكير، وينادي بتحرير الانسان العربي من قيود الجهل والتخلف وجعله متتورا واعيا لأهميته مسيرا لحركة الحياة وصرورة الزمن الذي يعيشه. وقد اتخذت منظومته الإصلاحية قناعات عديدة آمن بها وعمل على تأصيلها :

- الحد من سلطة الحاكم بواسطة المراقبة .
- سيادة القانون والعدل والحرية .
- تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة .

أم إن الاقتراب من مهد حضارة عصر التنوير سيكون عائقا كبيرا يحول دون تلاقي هوة التأخر والانحطاط ؟

لكن جسد هذا الهاجس سبب تورطنا في عصر الحداثة عند المصلحين المتأخرين، فإن خير الدين يؤكد على أن التصاقنا بأوروبا يجب أن نجني منه فوائد كثيرة، فهو الذي يقول : «وأهم تلك الفوائد عندي... ذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الامم الافرنجية، خصوصا من لم يبن مزيد اختلاط، وشديد علقه وإرتباط، مع ما أولعوا به من صرف المهم الى استيعاب أحوال سائر الأمم واستعمالهم ذلك بطي مسافات الكرة التي الحق شاسعها بالأمم» (36) .

إن شغف خير الدين وتوقه إلى مثالية التقدم الأوروبي جعله ينف على حقيقة المعجز الذي تشكو منه الأمة العربية الإسلامية. وهذا المثل الأوروبي المقارن بالتخلف الموجود في البلدان العربية أدى بصاحبنا إلى استنتاجات هامة جدا. أولها الإقرار بأن قوة أوروبا تعود بدرجة كبيرة الى :

- استيعاب العلم والتقنية والاستخدام الشامل لإنجازاتها .
- القوة العسكرية .
- القوة الاقتصادية .
- الوزارات المسؤولة .
- البرلمان .
- حرية الصحافة والفكر .

ويجوصل هذه الأسباب في قوله : «وانا بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم» (37) .

- إعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية .
- تحسين المدن .
- إصلاح التعليم باعتباره محرك تقدم المجتمع (التعليم الزيتوني) .
- تعزيز الطباعة وتشجيعها بتوسيع مطبعة الحكومة

- إنشاء مكتبة وطنية .

- تأسيس مدرسة الصادقية الحديثة لتعليم اللغات : التركية والفرنسية والإيطالية والعلوم الحديثة .
- ضرورة الاقتباس عن الغرب المتحضر .

- وجوب تغيير نظام الحكم المطلق السائد في بلاد المسلمين على أساس إحياء القيم الإسلامية الخالدة وجعلها ملائمة للعصر .

- ضرورة الخروج بالمجتمع العربي الإسلامي من مجتمع تقليدي متقادم مهَّد بالانهيار والابتلاع من قبل الغرب المستعمر إلى مجتمع رأسمالي عصري أصيل

II - المثاقفة أساس الحداثة :

هناك سؤال شديد القساوة حير أمر المصلحين ومن بينهم خير الدين ألا وهو : لماذا الأمة الإسلامية صاحبة الإيمان الحقيقي وحظوة الله أصبحت لا تمتلك القوة الحقيقية؟ عبر هذه الاشكالية تشكلت منظومات الإصلاح العربية، ومن خلاله التمسث لنفسها طريق الوعي والبناء الحضاري والنهوض بالأمة الإسلامية. ولعل مضمون إصلاحية خير الدين ساهم في بلورة الجواب الذي نتج عنه فيها مضى تصدع الارتباط الوثيق بالماضي والرفض القاطع للجديد الأجنبي فتشابكت النظريات وتنامت الاتجاهات وتضاربت فيها بينما محاولة المجتمع العربي - الإسلامي إلى ساحة تباينت فيها المشارب وتعددت الرؤى .

إن هاجس الآخر، وهو أوروبا، تداخل بالسير الطبيعي لتطور المجتمع العربي الإسلامي فتزلزل البناء الفوقي الفكري وفرض نمطا من التحدي وجب على المسلمين رفعه والاستجابة له - وكان خير الدين من بين أولئك الذين وعوا خطورة هذا العامل الخارجي، فصاغ في وضوح فكري وصدق توجه طريقة الخلاص واستجلاء سبل النهضة وفق منظومة يتأخر فيها القديم والحديث، وتركن فيها الحداثة إلى الأصالة لتكسب المناعة وتزداد قوة . وكان خير الدين يدعو بشكل مكشوف إلى قبول إنجازات أوروبا باعتبارها عنوان الحداثة. فيؤكد كما فعل محمود قبادو بأن انبعاث المسلمين ممكن فقط من خلال مشاركة المعارف المكتسبة من قبل الأوروبيين وإلا فإن سهمهم سوف ينحرف عن هدفه (36)، وما المقصود بهذا الهدف إلا التمدن، هذه الظاهرة الحضارية السامية التي يعتبرها خير الدين بمثابة الحكمة «والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها». لكن من سيفضطلع بإنجاز هذا المشروع الحضاري؟ إنهم النخبة من رجال السياسة وعلماء الشريعة من المسلمين. هذه النخبة مطالبة بطرق أبواب الحداثة ودخول عصر التمدن .

وقيادة الأمة نحو الأفضل وإلا فإن الطرف لا يرحم ومثليا يقول الأوروبيون : «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض. فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشي على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية. فيمكن نجاتهم من الغرق» (37) .

الخاتمة :

إن حرص خير الدين على المثاقفة وارتكابه إلى بناء الذات العربية الإسلامية جعلنا من منظومة

الإصلاحية أنصع صفحات نهضتنا الحديثة. فمقت الانغلاق الحضاري باعتباره أقصر الطرق لذبول مكاسبنا الثقافية كما تنكر للتبعية لأنها تقتل الإبداع وتفضي حتما الى الذوبان. فكان حكيما في القول بالاعتباس بقدر ما كان عبقريا في الحفاظ على هويتنا وحمايتها من داء الغرب المستعمر فهو مثليا يقول رفاعة رافع الطهطاوي : «علينا أن نأخذ عن أوروبا المعارف البشرية المدنية... والعلوم الحكيمة العلمية - أما روح الحضارة الأوروبية وفلسفتها فإنها مليئة بالحشوات الضاللة، المخالفة لساثر الكتب الساقية 384، وبذلك نحقق الحدائق ونمتلك أسباب التزوق فيها فنبني لأنفسنا سبيلا للنهضة الحضارية المستقبلية التي نحقق للأمة مكانا لائقا وإسهاما خلافا في تنمية الفكر الإنساني العام .

المواهب

(1) السلفيون - البيراليون الغربيون - المستشرقون - مواقفهم من التراث والمعارضة. راجع : - البرت حورلي : الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939 .

بيروت - دار النهضة 1969 .

- هشام شرابي : المثقفون والغرب 1875 - 1914 - بيروت 1971 .
- للمناقشة على : الاتجاهات الفكرية عند العرب - للكتبة الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت .

(2) من أهم أعضائها ما يلي :
- العودة بالاسلام إلى صفاته الأول .
- التوحيد .

- فتح باب الاجتهاد .
- إنكار تأويل القرآن .
- الكشف في العيش .
- معارضة البدع والضلالت وما علق بالاسلام من شوائب .

(3) من أهم أعضائها ما يلي :
- الاعتناء على كتاب الله وسنة نبيه في الأحكام الدينية .
- تنقية الدين الإسلامي مما لحق به من بدع وضلالت .
- رفض التقليد .

- الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد .
- الإصلاح الاجتماعي .
(4) استهدفت هذه الحركة ما يلي :
- تنقية الدين مما علق به من شوائب .
- اتباع السلف في مسائل العقيدة .
- الاعتدال على الفرقان والسنن وعارضة البدع الدينية والطرق الصوفية .
- الإنكباب على مبادئ النهضة العلمية العربية الحديثة في الاهتمام بالعلوم غير الدينية . مثل : التاريخ والجغرافيا والفلك .

(5) قامت على المبادئ التالية :

- العودة بالاسلام إلى نفاذه الأول .
- اعتبار الكتاب والسنن مصدرين للشرعة الإسلامية .
- فتح باب الاجتهاد .
- الإيمان بما تدعيه الصوفية من الروايات والاتصال والكشف .
- حصر الأمانة في قرش .

(6) من أعضائها

- رفع الاستبداد والظلم .
- التخفيف من الضرائب .
- مكافحة الطرق الصوفية .

- اعتبار الكليات والعلوم والدعوة إلى تجديد الاسلام

(7) راجع : -

- لوتسكي : تاريخ الاقطار العربية الحديثة . ترجمة البستاني . دار انارابي بيروت

- أنطونيوس : بقعة العرب - ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس نشر دار العلم للملايين - بيروت .

(8) من أعضائها :

- ناصيف البازجي .
- بطرس البستاني .
- سليم نوبل .
- يوحنا ثابت .
- الأمير محمد أمين .

وقد جمعهم شعار «ربي الوطن من خلال نشر المعارف» .

(9) تأسست سنة 1875 تحت شعار - الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية للبلاد

(10) تأسست سنة 1881 متادية بالوحدة الإسلامية والمسيحية ضمن الإطار القومي العربي .

(11) من أبرز شعارها الدعوة إلى توحيد العالم الإسلامي تحت ظل السلطة العثمانية من أجل مواجهة الاستعمار الأوروبي .

(12) ظهرت في مصر سنة 1882 تحت زعامة مصطفى كامل والحزب الوطني .

(13) برزت في مصر سنة 1881 ضد حكومة الحديوي والسيطرة

- (24) غير الدين : نفس المرجع - ص : 90 .
 (25) غير الدين : نفس المرجع - ص : 85 .
 (26) غير الدين : ص : 93 .
 (27) يوردان : الطوف الأوربي في للجمع العربي والفكر الديني :
 حركة الإصلاحيين والمتورين خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر -
 للجنة التونسية للعلوم الاجتماعية العدد 72، 75 السنة 1983 - ص :
 111 .
 (28) غير الدين : نفس المرجع : ص : 97 .
 (29) غير الدين : نفس المرجع : ص : 94 .
 (30) أمثال الأفغاني - محمد عبده - الكواكبي - رفيع العظم ...
 (31) غير الدين : نفس المرجع - ص : 85 .
 (32) غير الدين : نفس المرجع - ص : 92 .
 (33) غير الدين : نفس المرجع - ص : 82-83 .
 (34) غير الدين : نفس المرجع : ص : 141 .
 (35) غير الدين : نفس المرجع : ص : 135 .
 (36) محمد الفاضل بن عاشور : الحركة الأدبية والفكرية في تونس
 القاهرة 1956 - ملحق ص 9 .
 (37) غير الدين : نفس المرجع - ص : 153 .
 (38) الدكتور محمد عبارة : الأحوال الكاملة لرعاية رافع الطهطاوي .
 بيروت 1973 - ج I - ص : 533 .

- والمعاصر - دار النهضة العربية - بيروت لبنان .
 (14) تأسست عام 1875 - 1876 على أيدي :
 - علي فهمي .
 - عبد المال حلمي .
 - أحمد عرابي .
 (15) ترجمه أحمد لطفي السيد لمناخطة الخلافة الخديفية .
 راجع : الدكتور محمد عبارة : الأحوال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي
 المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .
 (16) راجع : R. Bataide : Problème de l'entrecroisement des civilisa-
 tions et de leurs œuvres, in traité de sociologie de G. Gurwicz II -
 Paris 1963 .
 (17) عبد الرحمان ابن خلدون : المقدمة - دار الكتاب اللبناني - بيروت
 المجلد الأول - ص : 258 - 259 - 260 .
 (18) راجع : MJ. Henskovits : les bases de l'Anthropologie cultu-
 relle. Paris 1952 .
 (19) ابن خلدون : نفس المرجع - ص : 259 .
 (20) ابن خلدون : نفس المرجع - ص : 670 .
 (21) ابن خلدون : نفس المرجع - ص : 259 .
 (22) ابن خلدون : نفس المرجع - ص : 259 .
 (23) غير الدين التونسي : أحوال المسالك - تحقيق النصف الشنوفي -
 الدار التونسية للنشر 1972 - ص 82 .

● نور الدين الصغير : أستاذ بالجامعة الزيتونية

خير الدين بين تقاريف معاصريه والدراسات الحديثة

أحمد الجوة*
رضا بن سعيد*

1 | نظرة المقرظين

وردت هذه التقاريف في ذيل مقدمة «أقوم المسالك» وقد تشبهاً بإير المطبعة الرسمية منصور كوليتي بطلب من خير الدين بعد أن ظهرت في الأسبوع الأول من سنة 1868. ولا شك أن لطلب خير الدين هذا دلالة التي نستشفها من خطابه لصاحب المطبعة، فقد اعتبر خير الدين في استحسان هؤلاء المقرظين لكتابه «مؤشراً على نجاح دعوته الإصلاحية» يتأكد ذلك من قوله: «وقد حصل لنا السرور العظيم بذلك حيث رأينا مبادئ نجاح سعينا» (فاحة التقاريف ص: 231)

وإذاتمعنا في طبيعة هؤلاء الذين صنفهم خير الدين نفسه إلى ذوى الخطط وأرباب المراتب الدينية والسياسية بالحاضرة تأكد لدينا حرص واضح من طرف المؤلف على استقطاب نخبة سياسية دينية يعول عليها في نشر آرائه وكسب انصار لها مما يساعده على تطبيقها وهو أمر جلي في مقدمة الكتاب في القسم التبريري الذي يقول فيه: «إن الباعث الأصلي على ذلك (تأليف الكتاب) أمران أيلان إلى مقصد واحد: أحدهما أفراد ذوي الفيرة والحزم من رجال السياسة

كان في الأصل في هذا البحث أن يقدم في قسمين مستقلين: قسم يتناول بالدراسة شخصية خير الدين من خلال تقاريف معاصريه تقصياً لسوق نخبة العصر من مشروع خير الدين الإصلاحي، وقسم ثان يعرض بالبحث خير الدين من خلال أهم الدراسات الحديثة استجلاء لموقف المحدثين منه. غير أننا فضلنا أن ندمج المبحثين في عمل واحد يكون تركيباً يطمح إلى:

- 1 - الوقوف على نظرة المقرظين والدارسين المحدثين من خير الدين ودعوته الإصلاحية.
- 2 - النظر في تطور رؤى النقاد وكيفية تقبلهم لأراء خير الدين.
- 3 - معرفة رأي الباحثين فيما يتعلق بمدى توفيق خير الدين إلى الموازنة بين النظر والتطبيق من خلال إقامة العلاقة بين آرائه الواردة في كتاب «أقوم المسالك» وبين منجزاته كرجل دولة وخاصة في مجريتي الوزارة الكبرى بتونس والصدارة العظمى بالأستانة.

هد - بعض أعيان المحاضرة: من أمثال محمد عريف - أحمد الأصرم - محمد الصادق ثابت وهم الذين يتمون إلى عائلات لها عراقة اجتماعية أو مارست التجارة (تجارة الشاشية) فيمثلون بذلك أرسنقراطية المحاضرة.

المقرظون من خارج البلاد التونسية:

ويمثلهم خليل الحوري مدير المعارف العمومية بسورية وأحمد الصراوي أحد علماء المدينة.

إن هذا التصنيف للمقرظين يسمح لنا باستنتاج ما يلي:

1 - تمويل خير الدين في تحقيق مشروعه الإصلاحية على فئات معينة في المجتمع التونسي لها نفوذها السياسي أو الديني أو نفوذ سياسي وديني في نفس الوقت أو منزلة إدارية واجتماعية وهو ما يكشف عن منزعه القوي في رؤيته السياسية الإصلاحية التي لا تتمايز في جوهرها عن الفكر السياسي العربي الإسلامي منذ الماوردي في كتاب «الاحكام السلطانية» رغم فارق الزمن ومستجدات العصر ومعاينة الكتاب لطبيعة الحياة السياسية في الغرب (فصل الدين عن الدولة - الانتخاب - الاحساب على الدولة)

2 - إن وصول الضاريف من سورية والمدينة يؤكد على البعد الإسلامي لدعوة خير الدين وعلى سعي هذا الرجل إلى التعريف بأرائه خارج تونس. يقول خليل خوري ميرزا قيمة الكتاب: «فجاء من أعظم التصنيفات التي أهلتها الحكمة لتهديب العباد، فأمل أن نعتني من حسن تأثيره الأمة الإسلامية تمام الإرب».

تفكيك الخطاب التقريفي

تقوم بنية هذا الخطاب على ثلاثة أقسام: مقدمة

والعلم بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة الى حسن حال الأمة الإسلامية». (المقدمة. ص: 89. تحقيق المنصف الشنوفي)

تصنيف المقرظين:

المقرظون أربعة وعشرون (24) تباينوا وطنا ومرتبة وصلة بصاحب المصنف وقد ظل القليل منهم نكرة رغم جهد محقق المقدمة الأستاذ المنصف الشنوفي (عبد العزيز السوداني ومحمد بن محمد الشريف).

المقرظون التونسيون:

وعدهم اثنان وعشرون صنغاهم على النحو التالي:

أ - رجال العلم والقضاء: ويضمون منبرسي جامع الزيتونة ورجال القضاء من المذهبين الثقاتين آنذاك (المالكية والحنفية) ومن مارسوا خطة القضاء ومن اهتمهم: أحمد كريم - أحمد بن الخوجة - محمود قبادو - علي الطويبي . .

ب - رجال السياسة: وهم الذين اضطلعوا بمهام سياسية داخل البلاد وخارجها وكان لهم تأثير وحضور في الحياة السياسية بها ونذكر منهم: أحمد بن أبي الضياف ومحمد بيرم الخامس . .

ج - رجال العلم والسياسة: وهم المتمون أصلا الى الخطط العلمية بجامعة الزيتونة إلا أن حضورهم السياسي كان واضحا وأحسن من يمثلهم في نظرنا الشيخ سالم بوحاجب أولا ثم مصطفى رضوان وأحمد الورتاني.

د - ذوو الخطط: مثل ذلك أعيان الكتبة ونذكر منهم العروسي بن عياد وحمودة بوسن ومحمد الرياحي.

هذه النزعة التقليدية في النظر الى الكتاب وصاحبه لا تبدو فقط في المعجم الفقهي وانما تتجلى كذلك في اسلوب الكتابة الذي حفل بالمحسنات البديعية وخاصة بالسجع والترادف والازدواج.

2 - إن انفراس بعض المقرظين في بنية ثقافية تقليدية دفعهم إلى المغالات في أحكامهم دون انتباه إلى التطور الحاصل في المجتمع والفكر الإسلاميين، فتروها خير الدين فذا في ميدانه وكان منقطع الصلة بجذور الفكر السياسي العربي الإسلامي، يقول محمد يرم الخاص: «أولو رأه ابن خلدون لأقر بقصور نظره عما شاهده من حال العصابات. أو لو اطلع عليه الطرطوشي بعد إنجاز سياسات ملوكه لحجل من ديبه بهذا النهج وسلوكه».

وفي نفس المنحى يقول محمد عريف: «فلقد كشف فيه من كنوز السياسة ما لو رآه مثل ولي الدين في هذا الوقت لطوى قرطاسه». والجدير بالملاحظة أن هذا التوجه يتعارض مع ما أقره خير الدين في مواضع كثيرة من المقدمة من صلة وثيقة بالتراث العربي الإسلامي فقد استدلل بالفزائي وبابن خلدون في الصفحة 99 من المقدمة كما استشهد بالماوردي في الأحكام السلطانية بالصفحة الثامنة بعد المائة إضافة إلى رجوعه إلى ابن العربي والمقرظي والتفتراني.

ولقد انتبه عدد قليل من المقرظين إلى هذا التواصل بين خير الدين والسلف فاعتبروا عمله إحيائياً يحدد القديم يقول محمد الرياحي: «فله درك من مؤلف مجيد نسخ من حيث ولي الدين ولسانه الطارف والتليد (التقاريط ص 269)

هذا الاختلاف في تنزيل خير الدين في تاريخ الفكر السياسي العربي لا يعد في نظرنا جوهرية بل هو من قبيل التباين داخل التجانس بحيث لا يخرج جميع

تقليدية وثناء على المؤلف وتمجيد للمصنف. تلك هي الخاصية المشتركة بين المقرظين وهو ما دفعنا إلى الاختصار على نماذج بدت لنا أكثر دلالة من غيرها من ناحية وحتى لا نطيل القول في هذا الباب من ناحية أخرى.

وما يسترعي الانتباه في مجمل هذه التقاريط حضور المصطلح الفقهي بكثافة في خطابات كثيرة من ذلك مثلاً ما ورد في كلام سالم بوحاجب عند تمجيده للكتاب: «بيد أنه لم يسبق إلى التأليف في غرضه أحد من علماء الاسلام ولا استودعت لطائف مقاصده بشيء من صحائف الاعلام» كذلك قوله: «وأي شيء انجح لها من إستحصال السعادة الدنيوية باعمال شريعتها الكافل بسعادتها الاخروية».

وينحو أحمد بن أبي الضياف نفس المنهج قائلاً: «فزاك الله كمالاً على كمالك أوضحت فيه من قواعد شريعتنا المحمدية الصالحة لكل زمان بها فيها من اعتبار المصالح والاستحسان». أن عبارات من قبيل: المقاصد - استحصال السعادة الدنيوية والاخروية - اعتبار المصالح والاستحسان تتواتر في خطاب المقرظين مع مصطلحات وعبارات أخرى تدور في حقل الدلالة الفقهية مثل الشورة - تخريج الأحكام وجلب المصلحة ودفع الضرورة. تمحيض الأمة الاسلامية والنصيحة ويوافق هذه العبارات في كتب الفقه مصطلح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نستنتج من هذا الخطاب التقريظي ما يلي:

1 - أن هذا الخطاب المستند استناداً واضحاً إلى المعجم الفقهي يميل إلى بنية ثقافية ونمط في التفكير ينشد اليها هؤلاء المقرظون وهو الأمر الذي حدا بهم إلى إحلال خير الدين منزلة الفقيه المجتهد المجدد في إطار المنظومة الشرعية.

الوقت من غير خروج عن حدود الشريعة وما تقتضيه أصولها ولا تنافيه فروعها» (التقاريط ص 254)

إن النفاذ إلى البنية العميقة لخطاب المقرظين تقودنا إلى نتيجة تبرز فيها عدودا يشد خطاب خير الدين إلى مرجعية سلفية مغرقة في التشبث بالماضي عمر عليها استيعاب حركة التاريخ دون الاستجداد بما هو لا زمني، فجعلت التاريخ عودا على بدءه في حين استشرف خير الدين مستقبلا يستغنى من تجارب الماضي دون أن يكررها أو يستسخنها. بهذا يغدو صاحب مقدمة أقوم المسالك متقدما عن أكثر مقرظيه الذين لم يوفقوا إلى تمثل مشروعه النهضوي تمثلا كافيا هذا لا يعني انخراط جميع المقرظين في هذا المنظور وإنما نجد من بينهم من استوعب بصفة أفضل من غيره أبعاد دعوة خير الدين نذكر من هؤلاء سالم بوحاجب ومحمد يريم الخامس وابن أبي الضياف وذلك بما قدموه من تفصيل ووصف للكتاب وما أظهروه من تشبع بجوهر البرنامج الاصلاحى لخير الدين.

هناك إذن تنوعات على الأصل الواحد دون أن تتباين عنه وهو ما يدفعنا إلى النظر في موقف الاستاذ أحمد عبد السلام الذي عد خير الدين «زعيم جماعة بدأت آراؤها في مجال السياسة وكيفيات تطبيق هذه الآراء تبلور» (المؤرخون التونسيون في القرون: 17 - 18 - 19 - ص 327)

فلئن كان التصريط يقوم على المدح ويقتضي بالأساس استحسانا فإنه لا يمنع من محاولة تقويمية للأثر وصاحبه خاصة في فترة تاريخية شهدت أحداثا حرجة قادت البلاد إلى مشارف الهاوية فلم يعترض أي مقرظ على آراء خير الدين في إطار تطوير للمشروع الاصلاحى الذي تضمنته الكتاب بل إن السمة الرئيسية والوحيدة كانت التسليم بكمال الأثر وصاحبه

المقرظين عن المنظور الشرعي الذي يقر اسبقية الدين على السياسي وتساميه عنه. إن هذا الأمر لم يحجب عنهم أهمية الانفتاح على الآخر المغاير للأخذ عنه أو مراجعته يقول العربي زروق عن الكتاب: «فانه قد حوى من تفاصيل أحوال الدول وأنباء ما حصل للمشاهد منها وما كانت عليه الاول ما تقر به عين الحريص على التمسك بأسباب العمران وتبعث به الحمم على سلوك الطرق الموصلة اليه دون توان» (التقاريط ص 245)

هذا في شأن الأخذ عن الغرب أما فيما يخص مواجهته فقد فصل القول فيه أحمد بن الخوجة حين استصوب رأي خير الدين فيما دعا إليه في برنامجه الاصلاحى وخاصة في ضرورة توفير المال اللازم بلوغ الآمال في استرجاع شبيبة الإسلام» ومواجهة العدو بسلاحه بقول بن الخوجة: «فلا جازم إذا مكافحته فتفتقر إلى النسيج على منواله ومسابقته في مجال احتياله» (التقاريط ص 280).

هذا الرأي نجده يتأكد لدى محمد عريف حين يجمع القول عن الكتاب: «كيف لا ومدار أمره على إقامة ميزان العدل وسبر تنزيل النصوص الشرعية بمسار العقل وجبر خلل البلاد والعباد والتعريف بحال الاضداد ليتيسر القيام بواجب الاستعداد.» (التقاريط ص 272)

إن هذا الاستحسان لمسى خير الدين (الأخذ عن الأمم غير الاسلامية) ينتزل في إطار شرعي يلح عليه المقرظون فيصبح برنامج خير الدين متمثلا في إرجاع المرئي المادى المشاهد في الممالك الاسلامية إلى أصول شرعية تقيم سلطة النص الديني مرجعا وحيدا لما هو دينوي. يقول أحمد الورتاني: «فانه كتاب أبان فيه مؤلفه عن باع في السياسة مديد وذلك بمراعاة حال

وارتأينا تصنيف ما اعتمدناه في دراسات حديثة إلى أصناف ثلاثة:

1 - المقاربة التاريخية: ونعني بها ما تضمنته الدراسات الحديثة من إنزال لخير الدين في فضاءه التاريخي في تونس والشرق وأوروبا وهو أمر اتضح لنا في دراسات البير حوراني وفون كريكن وأحمد عبد السلام ومعن زيادة.

2 - المقاربة الواقعية: وهاجسها البحث في مدى ملائمة خير الدين النظر والتطبيق وقد بدأ لنا هذا المنزع خافتا في بحوث أحمد عبد السلام والبير حوراني ومعن زيادة ليغدو هاجسا أساسيا في دراسة فان كريكن.

3 - المقاربة التفكيكية: وتعني في نظرنا تفكيك آليات الخطاب الاصلاحي مفهوما ومرجعيا وهي مقارنة هادية في أعمال أحمد عبد السلام في أثره (مصطلح للسياسة - مواقف اصلاحية) وفي عمل معن زيادة، وتختص بها دراسة كمال عبد اللطيف عندما تتجاوز التفكيك الجزئي المصطلحي لترتقي إلى تفكيك النسق المعرفي عموما.

المقاربة التاريخية

ويتنازعها خطان أولهما أقرب إلى حصر خير الدين وتجربته في فضاء تونس مع الإشارة إلى افتتاح برنامجه على فضاء أرحب يشمل الممالك الإسلامية ويمثل هذا الخط دراسات أحمد عبد السلام بشكل بارز فكأننا بهذا الدارس حريص على تأكيد خصوصية التجربة الاصلاحية في تونس حتى أنه عندما يفكك مصطلح السياسة عند العرب في كتابه (مصطلح السياسة عند العرب) يقصر عمله على أربعة أعلام تونسيين هم ابن خلدون وخير الدين وابن أبي الضياف ومحمد بريم الخامس.

حتى أن أحمد كريم حاول نقد الاثر وأعاد النظر فيه مرارا: «فلم يجد في ما بيده منه شائبة اعتراض ورجع الفكر وهو عن جميع مقاصده راض».

كان خير الدين إذن يمثل قطبا فكريا واصلاحيا في نظر ما يسمى بالنخبة ولكن السؤال المطروح هو إلى أي مدى يمكن لهذه الجماعة أن تساهم في بلورة هذا المشروع وتطبيقه ولن يكون الجواب إلا سلبا.

خير الدين في الدراسات الحديثة

إن هذه النظرة في آراء المقرطين ومواقفهم قادتنا إلى القول بمحدودية رؤى أصحابها ومنزعهم التقليدي (تقليديتهم) واحباسهم في اطار القراءة التجديدية فهل تكشف الدراسات الحديثة عن قراءة مغايرة وتعامل مختلف؟

إن ما يعسر عملنا في الاجابة عن هذا السؤال تعدد الدراسات حول خير الدين وتنوع زوايا النظر إلى انتاجه الفكري وعماسته الواقعية (اصلاحاته السياسية والادارية) ولهذا اقتصرنا في هذا القسم الثاني من بحثنا على:

- 1 - الفكر العربي في عصر النهضة لالبير حوراني ب. 3. 1977 دار النهار للنشر بيروت
- 2 - مقدمة تحقيق مقدمة أقوم المسالك لمعن زيادة. دار الطليعة بيروت ط. 1. 1978
- 3 - دراسة الأستاذ أحمد عبد السلام في أطروحة: المؤرخون التونسيون في القرون 17 - 18 - 19 (بالفرنسية) وفي كتابه: مصطلح السياسة عند العرب مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية. ط. 1 فيفري 1987. الشركة التونسية للتوزيع.
- 4 - التأويل والمفارقة: لكمال عبد اللطيف.
- 5 - خير الدين والبلاد التونسية لفان كريكن

بمؤساته. هذا الرأي يؤكده فان كريكن فيكشف عن الموقف الدفاعي لخير الدين ازاء أوروبا يقول : فهو يقف في صف الإسلام والأمة كاشفاً للأوروبيين عن أن أساس حضارتهم ليست أساساً أوروبية نصرانية ولكنها عالمية وأن المسلمين يملكونها أيضاً بفضل الشريعة».

المقاربة الواقعية

وقد عنيّا بها مدى ملاءمة خير الدين بين آرائه الإصلاحية وتحميده لها واقعياً ويحسن أن نشير إلى أن الدارسين المحدثين نظروا لهذه المسألة في مرحلتين :

« حياة خير الدين السياسية قبل توليه الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى في تركيا.

مرحلة الوزارة الكبرى والصدارة العظمى

إن ميزة هذه المقاربة هي تعريف القارئ بأهم النشاطات السياسية والدبلوماسية التي باشرها خير الدين سواء في صلب السلطة أو على هامشها داخل البلاد وخارجها وهذا التعريف يتوفر في دراسات فنان كريكن وأليير حوراني وأحمد عبد السلام. فأليير حوراني يحدد توجهات سياسة خير الدين في المستوى الواقعي فيقر بأن سياسة هذا المصلح كانت طوال عشرين سنة ذات شقين : «محاولة ضد النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي وإقامة بعض الرقابة الدستورية على الباي».

يؤكد هؤلاء الدارسون على المنزع الواقعي لسياسة خير الدين فهو في نظر كريكن ينخرط في السياسة العامة التي يتبناها الباي ووزيره مصطفى خزندار حتى وإن عارضها فإن ذلك لا يتخذ طابعاً قطعياً بل يظل خير الدين على صلة بها فلما استقال سنة 1862 من رئاسة المجلس الأكبر ومن وزارة البحر ظل يحتفظ

وإذا ما استعدنا الجدول حول مشرقية خير الدين أو مغربيته وعنوان أطروحته المؤرخون التونسيون تؤكد لنا هذا المنزع الأول.

أما المنزع الثاني فيتجاوز تونسية خير الدين ليضع برنامج الإصلاح في إطار إسلامي فلا يورده إلا في سياق مقارن سواء تعلق الأمر بمسألة جزئية كمفهوم الوطن والأمة أو بالتجارب السياسية والفكرية العامة داخل البلاد الإسلامية أو تجاوز الأمر كل ذلك إلى أشكال نهضوي عام هو علاقة الأنا الإسلامية بالغرب المغاير من ذلك ما أشار إليه أليير حوراني عندما قارن في كتابه ص 114 بين خير الدين والطهطاوي وأشار إلى استحصال خير الدين لتمايز الطهطاوي في الوطن وحسب الوطن بمعناها العام كمرادف للجماعة السياسية والوجدان العام لا بمعناها الخاص، وبذلك كان بعيداً جداً عن روح «القومية الحديثة» التي تعتبر كل أمة فريدة بحد ذاتها.

وتتوسع دائرة هذه المقارنة لتشمل الرؤية العامة والممارسة فتؤكد على انخراط خير الدين في سياق نهضوي شامل. يقول معن زيادة في مقدمة تحقيقه ص 20 : «وكتاب خير الدين... يذكرنا بالتغيرات الجذرية التي أحدثها محمد علي باشا في مصر وما نتج عنها من حركة فكرية بدأها رافع رفاعة الطهطاوي وتابعتها الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما ويعيد إلى الأذهان التطلعات الإصلاحية في الدولة العثمانية ومشاريع الدستور في تونس بدءاً من سنة 1861»

أما هاجس التقدم والمهوية - وهو القاسم المشترك بين زعماء النهضة جميعاً - فقد نبه إليه أليير حوراني عند مقارنة الطهطاوي بخير الدين فأكد على إعجابهما بأوروبا ووقوعهما تحت تأثير مظاهر تمدنها الحديث، لكنه أشار إلى تميز خير الدين عن الطهطاوي عندما أدرك خطر الغرب على البلاد الإسلامية رغم إعجابه

تأكد لنا بوضوح هذا المنزع الواقعي في تجربته السياسية.

لا نلاحظ إذن ان اختلافا في الدارسين في تقويمهم لهذه المرحلة الأولى في حياة خير الدين السياسية وإبرازهم لها جسه الاصلاحى الذي يميزه عن أقرانه من رجالات السياسة في عصره.

أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية التي غدا فيها خير الدين رأس الطبقة الأولى في الدولة فإن الإشكال فيها يتمثل لدى الدارسين في مدى اخلاص هذا المصلح لأرائه التي بلورها في مقدمة كتابه بالسعي الى تطبيقها. يشير ألبير حوراني إلى الانتقادات الموجهة لخير الدين خاصة عندما أصبح رئيسا للوزراء ولم يغم بأي معنى لاعادة الحياة الدستورية كما يشير أحمد عبد السلام إلى نقد أصحاب خير الدين لتخليه عن تطبيق آرائه (انشاء المجالس الاستشارية - النظام الدستوري - المؤرخون التونسيون...).

ولقد كانت مفاربات هؤلاء الدارسين في مجملها واقعية تبريرة تحاول الدفاع عن هذا المصلح وعن قصوره الإجرائي بالنقاط الوقائع المعوقة لتحقيق برنامجهم في الاصلاح وهكذا نجد ألبير حوراني على سبيل المثال يربط بين أسباب فشل تجربتي الوزارة الكبرى في تونس والصدارة العظمى بالأستانة ويحصر الأسباب في الفوضى المالية والصراع على النفوذ بين الدول الكبرى ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطته المطلقة.

لقد خصص فان كريكن في فقرة جامعة في تمهيد كتابه خير الدين والبلاد التونسية الأسباب العميقة التي عطلت خير الدين عن انجاز حلمه الإصلاحي يقول:

«لكن خير الدين - رغم هذه العراقيل - حاول أن يبدو في مظهر من يجري القوانين داخل الدولة يتجلى

بعضيته في المجلس الأكبر وفي المجلس الخاص للباي وقام بمهام دبلوماسية في الأستانة وأوروبا (باريس - فيينا - برلين 1863) بل ان انخراطه يتجلى بوضوح عند تصويته بالموافقة على مضاعفة المجي في المجلس الأكبر بعد ان عارض ذلك بالمجلس الخاص.

غير ان هذا الانضواء تحت سياسة الباي لم يمنع خير الدين من اتخاذ مواقف أكثر انسجاما مع قناعاته الشخصية فقد أورد كريكن في كتابه نقلا عن خير الدين في مذكراته قوله: «وبما أنني لم أرد بوجودي في المسؤوليات المساهمة في خداع وطني بالتبني الذي كان يحجب بلا شفقة ولا رحمة إلى الخراب قدمت استقائتي من رئاسة المجلس ووزارة البحرية ودخلت الحياة الخاصة» إن مضمون هذا القول يدل في نظرنا على ان خير الدين وإن انخرط في التمشي السياسي لبايات تونس، فإنه بقي على وعي بالنتائج الوخيمة لذلك من ناحية، وعلى إدراك لحجمه السياسي داخل جهاز الدولة وهو عجز يظهر أنه سعى إلى تمتع حين تكون الملابس السياسية أكثر ملائمة وهو ما سيحقق جزئيا مع تجربة الوزارة الكبرى.

إن خير الدين الواقعي - على عبارة فان كريكن - سعى في مرحلة ما قبل الوزارة الكبرى إلى تطبيق آرائه بقدر ما أتاحت الظروف السياسية من ذلك انه استطاع تنظيم وزارة البحر نظما عمكها، لكن ضعف الميزانية والفوضى المالية في الدولة حالتا دون ذلك ولعل هذه الأوضاع المالية والسياسية هي التي دفعت إلى محاولة إدخال نوع من الرقابة الدستورية على الحياة السياسية في البلاد لتنظيمها وصد النفوذ الأجنبي وإذا ما استحصرننا دوره المتميز على رأس الكوميسون المالي وسعيه إلى التخفيف من مديونية البلاد آنذاك (وما قام به من إصلاحات في مجال التعليم والقضاء والصناعة)

الى مرجع تاريخي فكري متميز هو النص الخلدوني وهذا عمل جاد يساهم في البحث عن تاريخية الألفاظ والمفاهيم في هذا الحقل المخصوص (المصطلح السياسي الغربي) فيقدم مادة واضحة تغني مشروع المعجم العربي التاريخي أو معجماً متخصصاً في هذا المجال.

لقد نظر الأستاذ أحمد عبد السلام في مصطلحات السياسة - الحرية - الملك - الثورة. وفي تفكيكه لمصطلح السياسة عند العرب ضبط حقله الدلالي بالتمييز بين مختلف المعاني التي يتخذها اللفظ عند الفقهاء والملوك والانياء وعند ابن خلدون الذي يعد السياسة «حسن الملكة» أي عدلاً واعتدالاً وعندما غلب الباحث الى دلالة السياسة عند خير الدين قلب أوجه المعاني في «أقوم المسالك» واستنتج جدة المفهوم في مقيده نتيجة الربط بين السياسة والعدل وتقديم العلوم والصنائع واتساع الثروة المادية. ولا يخفى حضور الفكر الخلدوني في هذه الرؤية وانتساب خير الدين للفكر السياسي العربي الإسلامي. لكن أحمد عبد السلام يرى إضافة إلى هذا الانتباه محاولة مبطنة من صاحب «أقوم المسالك» لاتخاذ النقل ذريعة لإدخال مفاهيم حديثة في إطار عتيق وهو أمر لا يتوفر حسب الباحث في نص الإنحاف لأحمد بن أبي الضياف.

تسعى تفكيكية الأستاذ عبد السلام الى تأصيل خير الدين في الفكر السياسي التقليدي بابرار التواصل مع سابقه، لكنه لم يغفل بعض إلماعات في فكر هذا الرجل يتضح ذلك في حديث عبد السلام عن الثورة وعن عدم انحراط خير الدين في الموقف الإسلامي منها والذي يعتبرها فتنة وخروجاً عن إجماع الأمة فخير الدين كما يرى عبد السلام لم ينظر الى ما وقع بفرنسا وانجلترا من ثورة انطلاقاً من رأي الفقهاء بل أشار الى ما ترتب عن الثورة الانجليزية في ظهور

ذلك خاصة في حرصه الشديد على محاكمة الوزير الأكبر السابق مصطفى خزندار محاكمة تستجيب لمقتضيات القانون. فقد سعى من خلال تركيبة المحكمة إلى أن يضمن للمتهم حقوقه وللدولة حقوقها فكان أعضاء المحكمة علي باي رئيساً ومفتي الحنفية أحمد بلخوجة وقاضي المالكية محمد بن الطاهر النيفر ومحمد خزندار ورشيد كاهية عامل الكاف أعضاء.

يتفق أغلب الدارسين الذين اطلعنا على أعمالهم على المنزع الواقعي في سياسة خير الدين الإصلاحية خاصة بعد توليه الوزارة الكبرى والصدارة العظمى ولكن ألا يمكن الحديث عن واقعية مضادة تشكك في الرصيد الاصلاحي لصاحب أقوم المسالك؟

المقاربة التفكيكية

وتستمد هذه المقاربة طرافتها من محاولة الحفر في الجهاز المفهومي والحقل المعرفي اللذين يصدر عنهما خير الدين في خطابه الاصلاحي. فلتن بدت خافقة في بعض الدراسات ذات الصبغة التاريخية التعريفية، فانها برزت محورا أساسيا في دراستي أحمد عبد السلام مصطلح السياسة عند العرب ومواقف اصلاحية قبل الحماية، وفي مقال كمال عبد اللطيف الذي نشره أول مرة بمجلة دراسات عربية العدد العاشر أغسطس 1983، ثم ضمه إلى مقالات أخرى ونشره في كتاب «التأويل والمفارقة» نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي ط. 1987. المركز الثقافي العربي - الرباط). وعنوان المقال المخصص لخير الدين هو: «قراءة في مقدمة خير الدين».

وتنحو المقاربة التفكيكية منحيين: أحدهما يفكك المصطلحات الواردة في مصنفات المصلحين التونسيين (خير الدين - ابن أبي الضياف - بيرم الخامس) ويشدها

يغدو حديثه عن عدم التعارض بين السياسة الشرعية والتنظيـمات السياسية توضيحاً لمقاصد الشريعة وتوظيفها سياسياً لها.

إن طغيان الطابع السجالي في نص خير الدين وغياب التأصيل النظري يدفعنا إلى رفض ما ذهب إليه من زيادة من إبراز منزلة كتاب «أقوم المسالك» حين عد مقدمته «محاولة واعية لمعالجة بعض مشكلات الفلسفة السياسية» لأنها «وضعت الأسس النظرية للتحديث والتجديد» ص 43. وجعل الكتاب «شكل نموذجاً فريداً للدراسي التاريخ السياسي والفلسفة السياسية» ص 23.

إن الاستدلال على غياب التأصيل السياسي في مقدمة كتاب «أقوم المسالك» يورده كمال عبد اللطيف بالوقوف على «بنية النص وتقسيمها إلى بنية ظاهرة وأخرى عميقة. فالبنية الظاهرة تقود الدارس إلى القول بليبرالية خير الدين خاصة إذا وقع الاستناد إلى ما كتبه عن التمدن الأوروبي وكدور التنظيمات والإصلاحات الإدارية تصوراً وإنجازاً وما أبرزه من إعجاب بأوروبا. أما البنية العميقة فتكشف عن مزج خير الدين بين مرجعين متعارضين تارجع بينهما وهما مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية، لكن خير الدين وهو يركب ذينك المرجعين يميل إلى احتواء السياسة العقلية ضمن منظور السياسة الشرعية ويطابق مثلاً بين مفهوم الرعية ومفهوم المجتمع المدني فيطمس الحدود والفروق ذلك أن المجتمع المدني يقر ضرورة الفصل بين الديني والسياسي ويتأسس على الفكر العلماني بينما ينخرط مفهوم الرعية في تصور يقيم النص الديني مرجعاً وحيداً لا يحيد عنه وطيمي أن تغدو مماثلة كهذه في نظر الباحث مماثلة مستحيلة تقود صاحبها إلى «خيانة النص السياسي الليبرالي وخيانة منطق ومضمون

للتجربة الدستورية وعن الثورة الفرنسية من تمدن. هذا السعي إلى تأصيل خير الدين وتفكيكه في الحق السياسي التقليدي لم يحل دون التنبيه إلى توليده للمعاني من نصوص السلف بتطعيمها ببعض المفاهيم المستحدثة في الغرب لكن هذه المزاجية أدت في نظر الباحث إلى «الالتباس والتعميم وطمس الفروق بين المصطلحات» الفقهية والتجربة السياسية الحديثة في أوروبا (مواقف إصلاحية ص 148)

إذا كانت مقارنة أحمد عبد السلام في جوهرها مقارنة تفكيكية داخلية لا تفتح إلا قليلاً على المنظومة الغربية فإن مقارنة كمال عبد اللطيف وهي التي تمثل المنحى الآخر في التفكيك (التفكيكية الشمولية) تنظر إلى الخطاب الاصلاحي في أرضية معرفية أشمل لتقيم موازنة بين منظومتين فكريتين متقاربتين:

لقد حدد الباحث الإطار الذي يتنزل فيه فكر خير الدين ومقدمة كتابه فأشار إلى السياات «الجوهريـة للخطاب السياسي العربي المعاصر» ورأى أنه خطاب يطنى عليه طابع الأزواج الانتقائي وأن المتبع له يجد نفسه أمام أطارين مرجعين متناقضين هما المصادر الإسلامية من جهة ومصادر الفكر السياسي الليبرالي والاشتراكي من جهة أخرى. ولما تخلص إلى دراسة نص المقدمة أكد على الطابع السجالي البارز فيها. يقول كمال عبد اللطيف: «وهذا الطابع يضي على النص بعداً واقعياً يجنبه الطابع المعياري التأملي ويضي عليه الطابع الظرفي والتفصي المباشر»

إن هذا الطابع السجالي في نظرنا يحتم ثنائية عنصرهما خير الدين من جهة وخصوصه في الداخل والخارج من جهة أخرى وقد دفعه ذلك إلى إحلال الفئات الدينية الراسخة محل الفلسفة السياسية فوظفها في خدمة السجل السياسي وبالتالي في خدمة السياسة بمفهومها التفصي الإجرائي المباشر ومن ثمة

المفهوم الاسلامي أيضا ومن امثلة الميائل المستحيلة الشورى مقابل الحكم النيابي وأهل الحل والعقد مقابل المجالس الانتخابية . . .

بهذا التناقض والانتقاء يشكل خير الدين - حسب
كرال عبد اللطيف - عائقاً من أعظم عوائق الخطاب
السياسي العربي المعاصر، إنه عائق نقي السياسة
العقلية يدمجها في إطار السياسة الشرعية وهو ما يؤدي
إلى نفي كل طابع ليبرالي عن خطاب خير الدين.

ان مقارنة كمال عبد اللطيف بأبنت من غياث
الوحي النقدي في كتابه خير الدين السياسية وهي تحاول
المائلة بين نسقين معرفيين وتجريبتين سياسيتين بينهما
تغاير جوهري وحكت على خير الدين بالقصور
التأسيسي الشامل وحسنه داخل الفكر السياسي
العربي التقليدي فما وجه الاختلاف بين التقاريف
والدراسات الحديثة؟

من أهم الاختلافات في نظرنا كيفية تقبل نص

خير الدين فنحن مع القرطبيين إزاء خطاب تمجيدي تغيب فيه القراءة النقدية لأسباب منها الولاء السياسي والاقتناع الجازم بقيمة برنامج خير الدين كمنقذ للمسلمين والمصالح الخاصة.

أما مع الدارسين المحدثين فإن القراءات تتفاوت من حيث اهتمامات أصحابها ومدخل معالجة النص، فثلث حشر المقرظون نص مقدمة «أقوم المسالك» في المنظومة الشرعية تأصيلا لها في فضاء سلفي يتخلل أصحابه على ماضيهم مرجعا وهوية فإن الدارسين المحدثين و - إن أجلاو بعض الوشائج مع القديم في نص خير الدين - فجروا النص وسعوا إلى استشراف آفاقه واستجلاء حنوده وحاولوا الانتهاء إلى أحكام موضوعية في حين قصر المقرظون عن ذلك وسقطوا في مطلق الأحكام وبالغ الاستحسان فحرموا المتأخرين عنهم من اكتشاف لحظة إبداع النص في حقها ولذاتها.

مفهوم الدستور عند خير الدين التونسي

منور الملتقي*

○ الدستور :

لقد سادت فكرة عامة لدى رجال الإصلاح منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بأن المجتمعات الحرة والاسلامية قد اختلّت هياكلها ومؤسساتها كما عجزت أيضا عن أداء وظائفها، وهذا يعني ضمنا أن الفكر الاصلاحى أولى أهمية خاصة لعنصر «النظام»⁽¹⁾ بمعناه الشامل، سواء في ما يتعلق بالنظام الاجتماعى والسياسى أو في ما يتعلق بالنظام الفكرى والنظري. ولئن شخص سعيد بنسعيد في كتاباته الاهتمام بمفهوم النظام على الكتابات والاصلاحات السلفية فإننا نلمس حضور هذا المفهوم في أغلب الاعمال التي حاولت أن تنهض بالمجتمع «المريض»⁽²⁾.

أصبح الفعل التحديثى شديد الارتباط بضرورة إيجاد تنظييات إدارية وسياسية تحدد جملة من العلاقات الضرورية لاشتغال المجتمع يمكن حصرها كالتالى :

- تقنين العلاقة بين الحاكم والمحكومين .
- تحديد مختلف العلاقات بين المحكومين فيما بينهم .. إقامة حد أدنى من النظام بين المؤسسات التي هي الآليات الموضوعية لاشتغال المجتمع نفسه .
- ولم يكن لفكرة «التنظييات» التي ظهرت أولا في

تهيد

قد لا أبالغ إذا قلت ان خير الدين التونسي كان مصلحا فكريا وسياسيا في نفس الوقت وأنه الوحيد الذي جمع بين الإصلاح كفكرة وكدعوة وبين الإصلاح كفعل وكإنجاز. فقد مكنته خبرته السياسية والادارية من تجاوز ذلك الفاصل بين عالم الافكار وعالم الافعال فكتب عن الدولة ومارس تسير شؤونها، وكتب عن الثمنين وأنجز العديد من المؤسسات التي تهدف الى «التحديث». ومن أهم المفاهيم التي اعتنى بها نجد مفهوم الدستور الذي جعل منه عنصر النظام الذي لا يقوم العمران بدونه. بل جعل من الدستور شرط قيام دولة عادلة وقوية في نفس الوقت، في هذا السياق حاولت ان اتطرق إلى خلفيات مفهوم الدستور وأبعاده في فكر خير الدين من خلال كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

الدولة العثمانية أن تجد تجسيدات العينية في أغلب البلدان العربية خارج مفهوم «الدستور»، يقول علّال الفاسي «لقد اشتمل مشروع الدستور على الجوانب التي كانت تشغل بال النخبة المثقفة في البلاد»⁽³⁾. انه «مسألة المسائل كما قال لطفي السيد»⁽⁴⁾.

ونجد نفس الاهتمام لدى خير الدين التونسي الرجل الذي مارس تسير مؤسسات الدولة فعاش عن قرب انحلالها واضمحلال فعاليتها متجذرا عن الفوائد التي دفعته لكتابة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. «أهم تلك الفوائد عندي التي هي في هذا التأليف مناصب قصدي تذكير العلماء الاعلام بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعموم ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية»⁽⁵⁾.

يكشف لنا هذا الاستشهاد المختطف أن خير الدين كان مقتنعا بأن «التصرفات الداخلية والخارجية» تفتقر إلى آليات تضبطها جميعا، يعني بالتصرفات الداخلية تسير الشؤون الداخلية سواء منها الادارية أو السياسية، ويعني بالتصرفات الخارجية العلاقات الخاصة والعامة وأساسها العلاقات الدبلوماسية بالمفهوم الحديث.

ويبدو أن الدافع الأساسي لموقف خير الدين هذا هو غياب مؤسسات تنظيمية داخل المجتمع تقن الممارسات فتزج عنها الصيغة الشخصية لتجعل منها تقاليد ذات قوانين منظمة وأطر واضحة. وفعلا فقد كان هذا المطلب حاضرا في أغلب المبادرات الإصلاحية العربية، وما تجربة مصر في عهد محمد علي وما تجربة تونس في عهد المير الأول أحمد باشا إلا شاهد موضوعي على أن الشعور العام بتآكل الهياكل

المحلية التقليدية كان فعلا قد سيطر على أغلب المبادرات الإصلاحية.

ان «هذا ما يفسر كون المسألة الدستورية كانت محور الفكر الاصلاحى السياسى العربى الاسلامى الحديث»⁽⁶⁾، فمنذ الطهطاوي ظلت فكرة الدستور هي محور اهتمامات المصلحين، لا محالة فنحن نعلم أن ذلك لم يكن بمعزل عن الانجازات الغربية التي تمت آنذاك ونعني بالتحديد دستور 1818 الفرنسي الذي اهتم به رفاعة رافع الطهطاوي أيا اهتمام، ولكن يبدو أن خير الدين كان يعمل على اضافة صبغة خاصة على فكرة الدستور التي طرحها في كتابه جاء في الصفحة 95 تساؤلا هاما اختزل رهان عملية التقدم المفقودة والمنشودة «هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه أي الاستعداد للتصدي للأمر الذي لا يكون إلا الغرب» بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غربنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون اجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غربنا في التأسس على دعائمي الحرية والعدل اللذين هما اعلان في شريعتنا، ولا يخفى انهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك»⁽⁷⁾.

لن تكون هذه «التنظيمات» سوى «دستور خاص ينظم اشتغال مؤسسات البلاد كما ينظم أيضا علاقات الناس، وتبدو خصوصية خير الدين في أنه يريد أن يأخذ مفهوم الدستور من خلال اعتبارين أساسيين :

1 - الاعتبار الاول هو «المشاهد عند غربنا» ويعني به ما توفر لدى الاوروبيين من نظم تمكنت من عقلنة الممارسة الادارية والفعل السياسي، فظهر الغرب كمجتمع منظم ذي هياكل اقتصادية وسياسية واجتماعية منظمة قادرة على تأطير نشاطات الافراد على توظيفها بما يخدم «المصلحة العامة» تلك الفكرة

التي استحوذت على أفكار المصلحين والبرلمانيين منهم خاصة .

2 - الاعتبار الثاني هو «الأصل في الشريعة» وقد خص بالذكر خير الدين هنا مفهوم العدل والحرية وهو يعني ضمنيا أن العودة إلى «الأصل» لا تعني الرجوع إلى الشكل التنظيمي الاسلامي كما يفعل السلفيون وإنما يحدد هذه العودة في «أصل الشيء» بمعنى آخر، يصر خير الدين على أن فكرة التنظيمات المنشودة لا تعني العودة المباشرة إلى المجتمع الاسلامي الأول بل هي تنظيمات تأليفية بين «الاصوات الذاتية وبين ما توصل إليه الفكر الأوروبي».

إن هذه الخصوصية الانتقائية التي تجعل من الارث الذاتي «أصولا» قبل كل شيء أي منابع أولى ولبست أطرا يتحتم نسخها كما هي أو اسقاطها هل الواقع دون مراعاة الظروف التاريخية الخاصة، والتي تجعل أيضا من المنجزات المؤسسة الغربية مثالا قبيلا للتجسيد في المجتمع التونسي في القرن التاسع عشر، هذه الخصوصية هي التي ستدفع بخير الدين التونسي إلى أن يتمكن من التوفيق بين مجالين عجز غيره من المصلحين أن يوفق بينهما : أعني مجال الفكر والتنظير أي الدعوة ومجال الممارسة أي الانجاز.

○ الدولة/ الدستور :

يقوم خير الدين بعملية ربط فكرية وموضوعية بين مدى تركيز جهاز الدولة وقدرته على احكام تسير الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبين الحركية التاريخية نحو مزيد من تحقيق مزيد من الاضافات العلمية والمعرفية التي من شأنها ان ترقى بالمجتمع من مستوى «الانحطاط» الى مستوى «التمدن».

يتحدث عن تقدم الدول الأوروبية قائلا «إنها

بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي ، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الارض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الامن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم»⁽⁸⁾ فقوة الدولة إذن ليست كما شاع لدى «السلطين العشائين» بقوة «السلطان» بمعنى ذلك الشخص القوي الارادة، وقوة الدولة بالاستناد إلى معايير موروثه فقدت حركيتها وجدواها، بل على العكس من ذلك تماما كلما استندت الدولة إلى الاشخاص وغابت المؤسسات كلما هزلت واستضلت فيها عوامل الازدهار والتلاشي، إن قوة الدولة في رأي خير الدين تكمن في ارتكازها على مؤسسات عامة ذات وظائف محددة، بل أكثر من ذلك . الدولة في حد ذاتها تعني نقيضا «للشخصية» لأنها تعني أولا وقبل كل شيء ذلك الجهاز المؤسسي الذي يشتغل وفق قوانين مضبوطة وخارج نطاق تأثيرات الافراد.

في هذا السياق الخاص يتناول اهتمام خير الدين بتمدد أوروبا وتحلف المسلمين، وفي نفس السياق يشير إلى أن كتابه هو «إغراء ذوي الفيرة والحزم من رجال السياسة والعلم بالتأسي ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حالة الامة الاسلامية»⁽⁹⁾

ولن تصل هذه الامة الى حالة حسنة إلا إذا نظمت فعلها السياسي - وبالتالي مجال فعل الدولة - بما يضمن علاقة هيكليّة بين فضاء الدولة وفضاء المجتمع . كأن الدستور في فكر خير الدين هو شرط إمكان وجود الدولة وهو مؤشر قوتها، وكأن الدولة - كجملة من الهياكل المنظمة - هي تجسيد عيني للمفاهيم والقوانين الدستورية. وبمعنى آخر فإن العنصر التنظيمي هو الذي يضمن تركّز دولة قوية قادرة على ان تحقق التمدن وبناء العمران.

هنا ما يقرر لنا توجه خير الدين التونسي الى انجاز

المصلحين العرب والمسلمين) كان يعني ضمناً سياق السيل الحضاري الأوروبي، وكان التقدم يعني اجراءات تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدنا عند غيرنا»⁽¹¹⁾.

هذا يعني أن هناك استبطاناً للآخر (الغرب) الشيء الذي جعل منه «بعداً أساسياً في التصور»⁽¹²⁾، وبأكثر تحديد فإن مفهوم الدستور يحملنا مباشرة إلى «الكونستيتيون الفرنسي بتعبير الطوطاوي». فنحن أمام مصطلح تبلور في الثقافة السياسية الغربية حتى صيغ في شكل نهائي: ولعل خير الدين كان شاعراً بخطورة هذا البعد التاريخي للمفهوم و بـ «اغترابه» عن الثقافة السياسية الإسلامية، فحاول أن يرجع إلى مبادئ عامة تمكن من استساغة الدستور، من ذلك «أصول الشريعة»، و «المصلحة العامة» و «التبصر في الإحراق الداخلي والخارجية». بل إنه التمس في رسالة يرمي الأولى في السياسة الشرعية الأدلة الصريحة على أن الاقتباس لا يعني مخالفة مبادئ الدين، ويستشهد برأي شيخ الحنفية الذي قدم تعريفاً خاصاً لمفهوم السياسة الشرعية وهو «أنها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي»⁽¹³⁾ أن استشهد خير الدين بتعريف يرمي الخامس لمفهوم السياسة الشرعية ليس استشهاده عفوياً وإنما يتضمن موقفاً يتعلق بضرورة التمييز بين السياسة الشرعية التي هي من اختصاص رجل السياسة مع المحافظة على التوازن العقائدي بين النص والممارسة، وبين الشرع الذي يبقى مجال التفقه فيه من مشمولات العلماء.

إن هذه المفارقة القائمة بين مفهوم السياسة بمعناها الدنيوي والتي تخضع قسراً إلى ممارسات نفعية بحثة وبين الشرع كمفهوم ديني أشمل هي التي تفسر لنا تأكيد المنظور السلفي على أن دستور المسلمين هو

عمليات إصلاح هيكلية لأغلب مؤسسات الدولة وقد بدأ بأهمها وأعني، إصلاح التعليم، وتأسيس المدرسة الحربية، وهو لم يكتف فقط بـ «الدعوة» إلى الإصلاح المفاهيمي كما فعل الأفغاني وعبدالله مثلاً، بل تجاوز ذلك المستوى النظري ليتخذ فعلاً جملة التصورات الإصلاحية التي اقتنع بها.

إن علاقة الدولة بالدستور في التاريخ الإسلامي هي علاقة تكاد تكون مفقودة حتى لو استعملنا كلمة «دستور» بالمعنى العام، لقد كانت الممارسة السياسية تستند إلى جملة من المبادئ العامة والمعارية⁽¹⁴⁾ المتفق عليها من طرف الفقهاء والتي فقدت تأثيرها شيئاً فشيئاً وخاصة منذ تركّز الدولة الأموية حين أقيمت مؤسسات الدولة على مفهوم «الملك العقلي» الذي يوظف العنصر الشرعي بما يخدم الظروف التاريخية الخاصة وكان خير الدين مقتنع بمثل هذا التصور يقول: «إن ملك الإسلام مؤسس على الشرع الذي من أصوله (...). وجوب المشورة وتغيير المنكر والعلماء أحرف الناس به، كما أن الوزراء أحرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال».

تفترض الدولة آليات محددة لضبطها، كما تفترض أيضاً فضاء ثقافياً يضمن على وجودها الشرعية اللازمة: تتمثل الآلية هنا في مفهوم الدستور، ويتمثل الفضاء في وجود «اقتناع واعتقاد ديني بأحقية ممارسة الدولة لسلطانها: ولئن كان العلماء عالين بالشرع وبما يجب أن يكون عليه المسلم فإن الوزراء (أي السياسيين) أعلم بما يجب أن تكون عليه الممارسة السياسية».

○ مفارقة الدستور/ الشرع

إن مفهوم الدستور ليس مفهوماً عابداً أبداً ذلك أن السياق التاريخي الخاص الذي نشأ فيه (في كتابات

الا اذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدينية فيمكن نجاتهم من الفرق⁽¹⁵⁾ .

ان وظيفة التنظيمات هي قبل كل شيء وظيفة حائية، تحمي المجتمعات المجاورة لأوروبا (وتونس أفريقيا) من فقدان ذاتيتها (الفرق) ، وحتى تحافظ هذه البلدان على كيانها وعلى كينونتها فيها عليها الا الاقتباس الواحي من الغرب قبل ان يغمر السيل المجتمع المحلي فيفقد مبناه ومعناه .

ان الاقتباس عند خير الدين لا يعني «الاغتراب» عن الثقافة المحلية، بل على العكس من ذلك انه من اجل المحافظة عليها وحمايتها من السيل الاوروبيي أولا ومن أجل البحث عن الفعالية الذاتية لها بعد ان فقدت «الثقافة العربية تحكمها بالواقع وبسلوك الناس والجزائريات والعالم»⁽¹⁶⁾ .

إذن لماذا هذا التأكيد على التنظيمات وعلى الدستور؟ ان الداعي إليها ليس الا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفوس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح⁽¹⁷⁾ .

ان البعد الوظيفي للدستور يعني قبل كل شيء ضبط كليات السياسة، حتى تكون هناك مرجعية دستورية وقوانين سياسية واضحة متفق عليها من طرف الجميع : الحاكم والمحكومون، ومن خلال هذا التحديد الخاص الذي يعطيه خير الدين لمفهوم الدستور ووظيفته التي هي وظيفة تقنينية للعلاقات والفعل السياسي، يكون قد أسس مفاهيم حديثة جدا في مجال الثقافة السياسية : مفاهيم تستند الى فكرة الوطن لا الى فكرة الخلافة يقول «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن الا تغير الاجنبي والمتوظفين منها لكان كافيا في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة، كان من

القرآن وهي التي تفسر لنا في نفس الوقت أن هذا المنظور لم يتمكن من تأسيس اصلاحات موضوعية بل بقي متعلقا بجملة من الافكار المعيارية التي تقيس حاضرا البلاد العربية والاسلامية على ماضيها⁽¹⁴⁾ ومن خلال اقوم المسالك يبدو خير الدين قد تجاوز هذه المفارقة لأنه يفصل فصلا واضحا بين مجال الممارسة السياسية ومجال الممارسة الدينية لأن السياسة الشرعية كما عرفها هي مفهوم خارج نطاق الفقه الديني بل هي من مشمولات الفقه السياسي فالفعل السياسي فعل أي يخضع للضغوطات التاريخية وللحلاقات المصلحية بمعناها العام وهو قابل للتغير بتغير الشروط الموضوعية، أما الفعل الديني فهو فعل مطلق عام غير قابل للنسيئة ، انه ثابت لأنه فعل يمس علاقة الانسان بالاله ويستمر كذلك باستمراؤ الانسان .

○ وظيفة الدستور :

بعد أن تبين ان فكر خير الدين فكر ينزع نحو «الدينوية» يلغى ضمينا الفكر المطلق الخارج نطاق الشروط التاريخية ، يمكن ان نخلص الى ان تأكيده على مفهوم التنظيم يعني - في ما يعني - البحث عن تنشيط المؤسسات والميالك الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فالتقدم الاوروبيي لم يكن الا نتيجة موضوعية لقيام التنظيمات في بلدان أوروبا، وما حالة الانحطاط التي تعيشها إيلات الدولة العثمانية الا نتيجة موضوعية أيضا لحالة الفوضى الادارية وعجز المؤسسات على القيام بوظائفها . من هنا نفهم ان لمفهوم الدستور بعدا حائيا للمجتمع التونسي يقول خير الدين «ان التمدن الاوروبيي تدفق سيله في الارض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار

الاهالي من مستوى الرعية الى مستوى المواطنة»⁽¹⁹⁾ وخلف هذه الرغبة تكمن فكرة «الارتقاء بالايالة التونسية» الى مستوى الوطن : فالدستور هو التعبير القانونية عن معنى الوطن، والوطن هو التجسد الموضوعي لفكرة الدستور.

هوامش

- (1) انظر : للتعبير العربي عدد 58 شهر 12/1983 - مقال لسمعد بنسعيد : لكثافت للخرني وتحدث الدولة .
- (2) اغتيال العقل ، لبرهان غليون : دار التنوير ص 183 .
- (3) انظر السلفية والوطنية ، عبد الحامد الشاوي ، مؤسسة الابحاث العربية ص 93
- (4) انظر الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، علي أو مليل ، ص 102
- (5) أقدم المسالك في معرفة احوال الممالك ، خير الدين التونسي ، الدار التونسية للنشر ص 84
- (6) الاصلاحية العربية ، مصدر سابق ص 24 .
- (7) أقدم للمسالك ، مصدر سابق ص 96 .
- (8) أقدم المسالك ص 95 .
- (9) أقدم المسالك ، ص 89 .
- (10) انظر : الاصلاحية العربية ، ص 29 .
- (11) اغتيال العقل ، برهان غليون ، دار التنوير ، ص 183 .
- (12) الاصلاحية العربية ص 21 .
- (13) أقدم المسالك ، ص 154 .
- (14) انظر نحن والفرات ، محمد عابد الجابري ، المركز الثقافي العربي ص 14 .
- (15) أقدم المسالك ، ص 5 .
- (16) اغتيال العقل ص 146 .
- (17) أقدم المسالك ، ص 34 .
- (18) أقدم المسالك ص 43 وما يلي .
- (19) الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، ص 147

أهم الواجبات على امراء الاسلام ووزرائهم وعلماهم الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة كافة بتهديب الرعايا وتحسين احوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرفهم بمقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم غير معتبرين مقال بعض المجازفين ان تلك التنظيمات لا تناسب حال الامة الاسلامية»⁽¹⁸⁾ .

ان الوظيفة الضمنية لمفهوم الدستور هي تكوين وحي وطني لدى «العامة» بضرورة «التقدم» و«التمسك» والخروج من دائرة الانحطاط ولن يتم ذلك الا من خلال تنظيم مجمل مجالات الحياة وتقنين ممارسات الافراد والجماعات . فكان الدستور هو الميثاق الوطني العام الذي يلقي حباله الفلك العلائقي الموروث عن التخلف ليؤسس مياكل منظمة قادرة على تمدين المجتمع وتحديث مؤسساته.

○ خاتمة

إن الفهم الخاص الذي عند خير الدين للتنظيمات ومن خلفها مفهوم الدستور ، يجعل منها الارضية الاولى لبلورة أبعاد ثقافية وسياسية حديثة ، انها خارج نطاق المفاهيم التقليدية كالامة والخلافة ودار الاسلام وخارج نطاق التصور المعيارى الذي يقيس الواقع بانموذج معيارى متصور ، بالعكس تماما ، فخير الدين التونسي رجل سياسة يدرك جيدا ان الدولة تستوجب قوانينها الخاصة ، وبرزها الدستور ان لم يكن دستورها الوحيد . وسيلقى هذا التصور الخاص صداه في كل تجارب الحركات الاصلاحية فيها بعد وعلى رأسها الحركة الوطنية ، ذلك ان الرغبة التي نستشفها من تأكيد خير الدين على مفهوم الدستور هو «أن يتقلد

• منور المكي - صحفي طالب دراسات عليا في علم الاجتماع

بمناسبة مئوية وفاة خير الدين اللجنة الثقافية القومية تنظم :

ندوة دولية حول فكر خير الدين

- «أقوم المسألة» يقدم رؤية استشرافية للمستقبل المحمدي للمجتمع العربي
- التمدن مفهوم أساسي في فكر خير الدين والجزيرة أساس كل المؤسسات الاجتماعية.

إعداد : منور المبروك

- الأساتذة :

- إبراهيم شيوخ :

- أحمد الجدي (تونس) حول إشكالية المثقف والسلطة والتهضة في تونس القرن 19 : من رسائل أحمد بن أبي الضياف إلى خير الدين.

- الأزهر الشريف : (تونس) : الإصلاح الاقتصادي عند خير الدين .

- أبو القاسم سعد الله (الجزائر) : صدى دعوة خير الدين الإصلاحية في الجزائر .

- بكر قارليقا (تركيا) : فكرة التنظيمات عند خير الدين .

بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة المصلح التونسي خير الدين باشا نظمت اللجنة الثقافية القومية من 6 إلى 9 ديسمبر 1990 ندوة علمية شارك فيها نخبة من الباحثين من تونس والدول العربية وتركيا وهولندا وفرنسا والولايات المتحدة، وقد سلط هؤلاء الباحثون الضوء على فكر خير الدين الإصلاحية السياسي والاجتماعي وأبرزوا جوانب مجهولة من حياته وأعماله وكتاباته ومواقفه . وبالإضافة إلى مداخلة السيد أحمد خالد وزير الثقافة والإعلام - التي نشرها كاملة ضمن ملف هذه المئوية - شارك السادة الباحثون بالدراسات التالية ، التي نقدم هنا أبرز محاورها .

الاقتصادي والاجتماعي والذي كانت جذوره تعود إلى القرن الثامن عشر ويعود السبب الرئيسي لذلك الانخرام لما يسميه أحمد بن أبي الفياض وغير الدين «الحكم المطلق» واعتبار الرعية كالسوائم ملكا شخصيا لصاحب السلطة.

ومن نتائج ذلك على المستوى السياسي هيمنة النفوذ الأجنبي وانعدام الوازع الديني أو القانوني وبالتالي سادت حالة من الانخرام سواء على مستوى العلاقات الداخلية أو الخارجية مما استوجب عملية إصلاحية، خاصة أن الظروف التاريخية تقتضيه جملة من الإجراءات العاجلة للحيلولة دون تدهور الوضع.

ويلتقي في هذا التصور العام حول المجتمع العربي

الإسلامي في القرن 19 مع جمعة الشیخة الأستاذ نور الدين الصغير حين أكد على أن فترة القرن التاسع عشر تمثل مرحلة هامة وحاسمة وخاصة مع ظهور الحركات الإصلاحية التي حاولت أن ترمم النسيج الاجتماعي المهترئ وأن تقوم بتحديث جملة الميكانك والأطر المؤسسية التي تصدعت من جراء عاملين أساسيين : أولا ما آلت إليه المؤسسات التقليدية من رتابة وعدم نجاعة في أداء وظائفها، وثانيا ما قامت به موجة الهدنة من خنق للميكانك المحلية، فلما تعرف المجتمع العربي الإسلامي على الغرب المتقدم أحس بأن أطره الداخلية في حاجة إلى عملية تطوير وسوف لن تكون تلك العملية إلا اقتباس منجزات الغرب.

وكان من نتائج صدعة الوعي أن تكثفت الحركات الإصلاحية وتدعم فعلها التحديثي مع النصف الأخير من القرن 19 وبرزت اتجاهات متعددة وتنظييات مختلفة سترکز في مرحلة لاحقة على جملة من المقاهيم الخاصة.

- شستوف طيب (الجزائر): التاريخ في فكر خير الدين.

- جيرار فان كريكن (هولندا) : خير الدين والحرية.

- عطية ستين : (تركيا) خير الدين من خلال الوثائق العثمانية.

- نور الدين سريّ (فرنسا) : خير الدين والتعليم.

- كارل براون (امريكا) : خير الدين والمؤرخون .

- كمال عمران والمنصف الجزائر (تونس) : بيلوغرافيا تحليلية .

- رياض المرزوقي : خير الدين وقضايا عصره .

- جمعة شیخة (تونس) : دور الاجتانب في تطور الوضع القضائي بالإباله في القرن 19 وأثره في برنامج خير الدين.

- نور الدين الصغير : الثقافة وبناء الذات من خلال أقوم المسالك.

- الكراي القسطنطيني : خير الدين واعدائه في الصدارة العظمى باسطنبول.

- المنصف الشنوفي : فن الرحلة عند خير الدين .

● الوضع العام في الإیالة التونسية في القرن 19

من الدراسات التي تناولت الوضع العام للإیالة التونسية في القرن التاسع عشر دراسة الأستاذ جمعة شیخة حيث ركزت محاور البحث على اختلال التوازن

● أقوم المسالك : رؤية استشرافية للمستقبل العربي

إن المتأمل لكتاب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» يمكن أن يستشف الخلفية الفكرية والمعرفية الدافعة للتأليف، ويمكن أن نلخص جعل عناصر تلك الخلفية في أن خير الدين أراد أن يفتح أبناء عصره للمشروع الإصلاحي وبأهمية الاقتباس من الغرب بعد أن أصبح التمدن الأوروبي سبيلًا جارفاً يهدد كيان المجتمع العربي الإسلامي، ولعل خصوصية خير الدين تتمثل في كونه أراد أن يجمع بين دور المثقف ورجل الدولة، فهو من جهة أفكاره الإصلاحيه يمثل مثقفاً بامتياز له تصور خاص من العملية الإصلاحيه بصفة عامة، وهو من جهة ممارسته للسلطة يقوم بدور رجل الدولة الواعي تماماً بضرورة إنجاز مشروع تحديثي لمياكلها ومؤسساتها.

هنا تندرج فكرة أساسية حرص على تجسيدها خير الدين وهي فكرة تطرقت إليها دراسة الأستاذ نور الدين الصغير حول الثقافة وبناء الذات ورغم أن مفهوم الثقافة كمفهوم أنثروبولوجي يعتبر دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية، ورغم أنه لا نجد في كتاب أقوم المسالك الاستعمال الحرفي أو اللفظي للمفهوم فإنه رغم ذلك يمكن أن نلمس بوضوح تأكيد خير الدين على ضرورة الثقافة بين مختلف الشعوب بعد أن أصبح العالم عبارة عن مدينة واحدة «حاجتهم لبعضهم متأكدة» كما قال خير الدين نفسه حيث جاء في أقوم المسالك «ثم إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة

وعما يلفت الانتباه هو أن تلك الحركات الإصلاحيه قد التجأت منذ بداياتها إلى عمليات تعبوية كانت في البداية ذات صبغة ثقافية مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون ثم أخذت تنفج شيئاً فشيئاً حتى أخذت منزعجا سياسيا مع حزب الأمة المصري وفي مرحلة ثالثة توجت تلك الحركات بظهور نخبة مثقفة ومفكرة اختزلت تجربة الفعل الإصلاحي وأضفت عليه شرعية نظرية، فكان من رموز تلك النخبة رفاة رافع الطهاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد العزيز الثعالبي وعبد الرحمن الكواكبي.

وانطلاقاً من هذه الخصوصيات توجه الفكر الإصلاحي نحو القضايا الأساسية التي استغيطت اهتمام النخبة في تلك الفترة، وقد ركز خير الدين التونسي فكره الإصلاحي على الأبعاد المجتمعية العامة ولم يقتصر على الجانب دون الآخر، سياسياً وثقافياً واقتصادياً كما يذهب إلى ذلك الأستاذ أحمد الجدي، حين أكد على أن مفهوم الإصلاح لدى خير الدين التونسي يعتمد على جملة من المفاهيم - المفاتيح التي تختزل المشروع الإصلاحي لديه، ولم تكن تلك المفاهيم مفرغة من محتواها كما لم تكن متناثرة بل جسدت وحدة مندمجة ذات ارتباط عضوي كتعبير على أن الفكر الإصلاحي في تلك المرحلة التاريخية الحاسمة كان يمثل مشروعا تحديثيا يستهدف المجتمع بمكوناته وعلاقاته كما يستهدف أيضاً جهاز الدولة حيث ظهرت هذه المؤسسة كفاعل تاريخي هام وحاسم في عملية التقدم والتمدن.

في هذا السياق العام المؤسسي والنظري تندرج محاولة الإصلاح التي تزعمها خير الدين عموماً لإدخال جملة من التحديثات في مجالات مجتمعية مختلفة.

متحدة تسكنها أهم متعددة حاجة بعضهم لبعض متأكدة، وكل منهم وإن كان في مساعيه الخصوصية غريم نفسه فهو بالنظر إلى ما ينجر بها من الفوائد العمومية مطلوب لساثر جنسه».

وانطلاقاً من ذلك يكون خير الدين قد استشراف مرحلة تاريخية متقدمة جداً لم يكن من السهل التنبؤ بها ولا بخصوصياتها وعناصرها الاجتماعية والسياسية. وبذلك يكون كتاب أقوم المسالك رؤية استشرافية للمستقبل الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي خصوصاً وللعالم عموماً.

إن هذه الحاجة الأكيدة للاتصال التي تلغى الانفصال بين مختلف الشعوب هي التي تبرر مفهوم الثقافة لدى خير الدين، فإذا سلمنا بأن العالم غداً مجتمع واحد بفعل التحولات الصناعية الكبرى والمنجزات الهائلة فإنه على المجتمع الإسلامي أن يتخطى في هذا الفعل الحضاري العام وأن يقتبس من الثقافات الإنسانية الأخرى ما يناسب خصائصه الذاتية بحثاً عن مخرج للمأزق التاريخي الذي وجد فيه.

فالإقتباس في كتاب أقوم المسالك يمثل الألية الضرورية والحיוية في أن معا لعملية الثقافة، ولكن أي اقتباس؟ ولماذا الاقتباس وماذا نقتبس؟

يأخذ مفهوم الاقتباس عند خير الدين دلالة خاصة: إنه لا يعني النقل المباشر والآلي للنظم الغربية ولا هو مجرد استنساخ للتجارب التحديثية التي عرفها المجتمع الأوروبي بل على العكس من ذلك، إنه عملية واعية بملاسلها تفترض مراعاة الخصوصيات المحلية كما تفترض البعد التاريخي، فالإقتباس هنا كبعد أساسي من أبعاد الثقافة هو عملية متشعبة وواعية تأخذ في اعتباراتها الثقافية المحلية بمكوناتها العربية والإسلامية كما تأخذ في اعتباراتها أيضاً الأبعاد

التاريخية للثقافة الغربية.

ويهدف المثاقفة إلى محاولة إعادة الحركية للبناء الاجتماعي المحلي وصياغة منظومة نهضوية حديثة تكون قادرة على كسر دائرة التقليد والجمود النظري والمؤسسي.

ولم تقتصر المثاقفة على مجرد تشييط المجتمع المحلي من خلال إحياء نظمته ومؤسساته، وإنما كانت تستبطن أيضاً هاجس الخوف من سيل التمدن الأوروبي الذي عمّ سيله كما جاء في كتاب أقوم المسالك، فقد شعر المجتمع آنذاك بالخطر الغربي، ليس خطراً حربياً متجسداً في التهديد العسكري فقط. بل - والأهم من ذلك - هو السيل الجارف التحديثي، أي أن الحضارة الغربية التي استطاعت أن تحقق أوضاعاً هائلة في مجالات شتى يمكن أن تطمس بهذه الطريقة أو بتلك يجعل الشعوب الأخرى التي ظلت على هامش المجتمع الصناعي الأوروبي.

ويمثل خير الدين باستشعاره هذا من المثقفين الرواد الذين امتلكوا القدرة الفكرية والنظرية على استشراف الخطر الحضاري الذي يهدد الثقافة العربية الإسلامية ذلك أنه عادة ما ينظر للتهديد الغربي من جانبته العسكري ويهتم الجانب الحضاري منه، أما بالنسبة لخير الدين فإن الغربي كقوة حضارية يمثل سبباً جارفاً، وعلى المسلمين الذين يريدون النجاة من الطمس والذوبان الإلتجاء إلى الاقتباس منه ما يناسب نظمته ومؤسساته. إن عملية المثاقفة هنا ليست نابعة من قناعة ذاتية ناتجة عن علاقات تكافئية بين الشرق والغرب بقدر ما كانت نتيجة هاجس الخوف من الإندثار والذوبان في سيرورة الحضارة الغربية وبذلك يكون المفهوم ناتجاً عن وعي مزدوج، وعي يفترض اللتئانية بين الغرب المتقدم والغرب الإستعماري، وفي

كلا الحالتين يكون الإقتباس آلية من آليات الدفاع الذاتي بحفاظة على استمرارية الوجود في الزمن وفي التاريخ.

● المراجع النظرية لفكر خير الدين الإصلاحى

في مداخلته أكد الأستاذ الباجي القمري على أن المرجعية المعرفية الإسلامية فاعلة في رؤية خير الدين السياسية ولم تكن هذه المرجعية مجرد نقل لما جاء به السلف ولا تقليداً للأثر المكتوب وإنما هي محاولة تأسيسية قام بها خير الدين وتستند على عنصرين أساسيين :

- توسيع دائرة الاجتهاد في قراءة النص.

- اعتبار الواقع التاريخي والأحداث والأعراض منتجة لممارسة فكرية عقلانية.

وانطلاقاً من البناء العلائقي بين العنصرين يكون مشروع خير الدين الإصلاحى مشروعاً متميزاً قد استطاع أن يتصل من الشذرات السلبية للموروث كما استطاع في نفس الوقت أن يقوم بعملية تجديد وتوظيف للبعد الثقافي العربى الإسلامى وللبعد الحضارى الكونى.

فمفهوم التمدن في كتاب أقوم المسالك ليس مفهوماً مقتلماً من الفضاء الثقافى ولا هو خارج نطاق التعابير الثقافية في مختلف المستويات، وبعد العامل العلمى والثورة الصناعىة عدداً أساسياً لمفهوم التمدن بعد أن تمكنت أوروبا من إنجاز جملة من المكتشفات جعلت من مفهوم الحضارة والتقدم يأخذ أبعاداً أكثر دقة وأكثر عقلانية. على أن خير الدين كان حريصاً على إعطاء مفهوم التمدن معنى إسلامياً أو على الأقل كان

حريصاً على فهم أسباب التمدن من خلال الموروث العربى الإسلامى فهو لا يرى فيه مفهوماً غريباً غريباً عن التاريخ المحلى ولا هو خصوصية للمجتمع الأوروبى دون سواء بل يحاول أن يجعل منه مفهوماً إنسانياً قابلاً للاستثمار والتوظيف من طرف كل الشعوب وخاصة تلك التى لم تتمكن بعد من تحقيق التقدم العلمى والصناعى.

في هذا الإطار الخاص، رجع خير الدين إلى مفاهيم عبد الرحمان بن خلدون حول الدولة والملك والعمران والوازع والسياسة والرياسة : فكانه اكتشف طريقة منهجية للتفكير ومنظومة معرفية جديدة. ولا بعد هذا الرجوع إلى ابن خلدون مجرد استشهاد ولا مجرد توظيف بل هو عملية مرجعية تستلطن النهل من التراكبات الثقافية والمعرفية لمنتجات الفكر الإسلامى بحثاً عن تأطير نظري - مرجعي للفكر الإصلاحى.

فحتى يكون الإصلاح مستساغاً وحتى يكون إصلاحاً شرعياً له معناه في المفاهيم الثقافية العربية الإسلامية يقوم خير الدين بعملية تأطيرية لمشروعه الإصلاحى فيعود إلى مفاهيم أهل الحل والعقد، ومجلس الشورى، كما يضيفى شرعية على جملة المفاهيم الغربية الحديثة كالمجالس النيابية والديمقراطية وعمليات التحرر الشخصى والسياسى.

وتستزل المشاركة السياسية في هذا الإطار، فللقضاء على أسباب الملك المطلق - والذي هو من الأسباب الرئيسية لتأخر المسلمين - يلجئ خير الدين إلى مفهوم المشاركة الذى يعنى أساساً توسيع مجال المساهمة في اتخاذ القرار والممارسة السياسية. فبما أن الفعل السياسى يمسّ مختلف مستويات الحياة الاجتماعية كما يعكس مختلف الشرائع، فإنه من المعقولة أن يشارك الأفراد في صناعة القرارات التى تعينهم. ويبدو أن خير الدين كان مقتنعا بضرورة بناء

مجتمع مدني - حديث قادر على تأسيس تقاليد سياسية ومدنية واعية، وقادر أيضا على المشاركة السياسية .
وعلى إقامة جسور واضحة بين مجال فعل الدولة ومجال فعل الأفراد .

ولتبرير المشاركة السياسية يلتجئ خير الدين إلى مفهوم أهل الحل والعقد ومفهوم الشورى في الإسلام ليجعل منها قاعدة الفعل السياسي المنظم الذي لا يستلبي النخبة المثقفة في إبداء رأيا في القضايا الهامة .
أما الهدف الضمني والصريح للمشاركة فيتمثل بدون شك في القضاء على كل مكونات الحكم المطلق الذي كان عبر قترات التاريخ المختلفة أحد الأسباب الرئيسية في خراب العمران .

على أن هذا المشروع يستحيل وهما إن لم يقم على مؤسسات وهياكل منظمة تؤطر الفعل السياسي وتضفي عليه مغزى منظما يتجاوز الأفراد والذاتيات إلى مستوى العمليات المثقنة التي تستند إلى تشريعات وضوابط قانونية محددة . ولعله في هذا السياق تندرج الاهتمامات الخاصة التي أولاها خير الدين لمفهوم المؤسسات ، فقد عمل منذ أن تولى الوزارة على إدخال جملة من الإصلاحات التي ركزت على تحديث هياكل المؤسسات سواء كان ذلك في مجال التعليم أو في الميدان القضائي أو السياسي أو حتى في مجال الاقتصاد، وهي الفكرة التي يذهب إليها الأستاذ الأزهر الغربي في دراسته «الإصلاح الاقتصادي عند خير الدين» حين أكد على أنه «أولى الاقتصاد قيمة هامة في برنامجه الإصلاحي بل يمكن أن نعتبر أن الاقتصاد كان محورا أساسيا في هذا البرنامج إذ يضعه في صدارة أولويات الأمة الإسلامية التي يجب أن تعتني بالاقتصاد الذي هو منشأ خيرها» .

ويتبين من خلال هذا الربط العلاقي بين ما هو سياسي بما هو اقتصادي إذ الرجل لا يفصل تختلف

المبادئ عن بعضها البعض بل يرى فيها منظومة متكاملة تفترض الإتصال لا الانفصال كما تفترض التنازل لا التنافر . ففي التقدم الاقتصادي تقدم جهاز الدولة وتنمية للموارد الحقيقية للبلاد . وبذلك يكون مشروع خير الدين يستند إلى مرجعية نظرية ذات عناصر مختلفة .

هناك مرجع نظري آخر في غاية الأهمية أشار إليه الأستاذ المنصف الشنوفي محلا «فن الرحلات عند خير الدين» .

فكتاب أقوم المسالك تضمن مشاهدات حسية لما عليه المجتمع الأوروبي من تقدم في مختلف فنون العلوم، كما تضمن أيضا عملية ترتيب للمالك حسب أهبيتها من حيث هي دول متعمدة ذات تنظيمات قانونية متطورة وذات تشريعات سياسية واجتماعية حديثة

من هنا يصبح التمدن الأوروبي مرجعا نظريا للفعل الإصلاحي يستلهم منه أبعاده ووظائفه، فيؤكد خير الدين هذا التمدن مبرزا أهم عناصره من دستور ودولة عادلة، ومشاركة سياسية واعية إلى غير ذلك من مكونات التقدم العربي .

وبذلك تصبح أوروبا - التقدم مرجعا للعناصر التالية :

- النظام الدستوري .

- حقوق الإنسان : وهو أول من ذكر في مؤلف عربي في القرن 19 إعلان حقوق الإنسان المعلن عنه إبان الثورة الفرنسية وأول من حلل الدستور الأول الفرنسي .

- التلميح - لا التصريح - إلى ضرورة إلغاء الحكم بالاعلام .

- إصلاح القضاء والعدالة وتعميم التعليم .

- اعتماد الشفافية في السياسة المالية.

إن هذه العناصر المذكورة من طرف الأستاذ الشنوفي نجحنا إلى أن فكر خير الدين فكر متطور لا يستثني أي عنصر من البناء الاجتماعي - الحضاري ككل، بل يرى في التقدم منظومة متكاملة تستوجب الإلمام بكافة ميادين الحياة.

● خير الدين والحرية

لقد كانت الإيالة التونسية كسائر البلدان العربية الإسلامية تن تحت الحكم المطلق الغير مقيد بقانون، فحتى تخرجه عهد الأمان سنة 1857 التي حاولت بها السلطة السياسية آنذاك - تحت ضغط الدويل الأوروبية - إيجاد نظم وتشريعات قانونية فقد ظلت أورافا على الرفوف ولم تطبق.

وكان المصلحون رأوا في الحكم المطلق السبب الرئيسي في خراب العمران مستندين في ذلك إلى تحليلات ابن خلدون التي أحالت تدهور الأمم واستفحال الخراب فيها إلى القهر السياسي والافتراء بممارسة السلطة.

الأستاذ جرار فان كريكان اهتم في دراسته بموضوع خير الدين والحرية محاولا التذليل على العلاقة القائمة بين المشروع الإصلاحى بصفة عامة وبين هامش الحرية كمفهوم وكمارسة في فكر خير الدين التونسي.

فبالنسبة لهذا المصلح فإن وجود مؤسسات مبنية على العدل والحرية هو مفتاح التقدم الأوروبي، بل أساس تلك المؤسسات المتقدمة اقتصادية كانت أم سياسية أم اجتماعية هو وجود الحرية كعنصر أساسي ومكون من مكوناتها.

لقد ظهر مفهوم التقدم معادلا للمفاهيم التالية :

- المؤسسات .

- العدل .

- الحرية .

فهذه الأبعاد الثلاثة للنظام السياسي والاجتماعي هي التي مكنت خير الدين من تفسير الأسباب الحقيقية لتقدم الغرب وهي التي فسرت له تأخر المسلمين غياب المؤسسة وحضور الفرد وغياب العدل وهيمنة الظلم، وغياب الحرية واستفحال شتى أشكال الاستبداد هي العناصر - المفاتيح التي مكنت الرجل من إيجاد جلة من التفسيرات للفارق الحضاري بين الغرب المتقدم والشرق المتأخر.

ويميز خير الدين بين نوعين من الحرية :

- الحرية الشخصية .

- الحرية السياسية .

تتبع الأولى إعطاء كل سكان الإيالة الضمانات كالمساواة أمام القانون وجلة الحقوق الشخصية الأخرى التي يتمتع بها الأفراد داخل إقليم الدولة.

وتعني الثانية أنه من حق كل سكان الإيالة من المشاركة السياسية في صنع القرار السياسي.

وإن هذا التقسيم بين نوعي الحرية ما هو في واقع الأمر إلا تقسيم إجرائي لا مضموني، لأنه من الصعب أن نفصل موضوعيا بين مجال الحرية السياسية ومجال الحرية الشخصية باعتبار أن الحقل الاجتماعي الذي تمارس فيه الحرية هو نفسه وأن الحدود بين المفهومين لا تبدو واضحة.

وفعلا فإن خير الدين لا يفصل بين الحرية الشخصية والحرية السياسية إلا للتفسير والبحث والدراسة أما من حيث المكونات الاجتماعية والسياسية فإنه يرى فيها مجالين متداخلين ومتصلين.

وحتى يتحقق مفهوم الحرية في المجتمع الإسلامي

في التاريخ التونسي في مرحلة لاحقة وخاصة مع ظهور الحزب الحر الدستوري في سنة 1920 .

● خير الدين والتعليم

لقد أولى رجال الإصلاح في القرن 19 اهتماما خاصا لمسألة التعليم وتحصيل المعارف، فقد بدأ تقدم أوروبا كنتيجة لتطور العلوم العصرية، لذلك أكد محمد عبده على ضرورة تأكيد مشروع تربوي حديث قادر على إضافة جملة من المعارف الحديثة.

ولم يشذ المصلح خير الدين التونسي عن هذه القاعدة فقد اهتم بالتعليم بل وجعل منه سند فعله الإصلاحية ورهان إنجازة. وفي مداخلته تناول الأستاذ نور الدين سريب هذا العنصر مؤكدا على أنه منذ مجيء خير الدين إلى الوزارة دهم الإنجاء الذي كان قد بدأه أحمد باشا والذي كان يهدف إلى وضع التعليم تحت سيطرة جهاز الدولة.

لقد بدت له المؤسسات التعليمية التقليدية عاجزة عن أداء وظائف التعليم العصري كما أنها غير قادرة على الاضطلاع بمهمة بث علوم حديثة. لذلك كان من أولى إنجازات خير الدين بعث مؤسسة تعليمية عصرية على النمط الأوروبي بتأسيسه للمدرسة الصادقية .

ولم يكن الهدف من هذه المؤسسة مجرد التعليم بل كانت تمثل رهان تحقيق المشروع الإصلاحية بصفة عامة، وذلك باعتبارها الإطار الموضوعي لتكوين نخبة مثقفة ثقافة عصرية قادرة على تسلم الوظائف الإدارية والسياسية وهي التي ستكون فعلا في مرحلة لاحقة رائدة الحركة الإصلاحية الوطنية في تونس، فهي التي أسست الجرائد والجمعيات وكونت النوادي

يرى خير الدين ضرورة إدخال مؤسسات وهيكل سياسية وإدارية مماثلة لما هي عليه في أوروبا ويرى أن هذا الاقتباس ممكن إذا ما توفرت إرادة قوية من طرف المجتمع ممثلا في جهاز الدولة.

وقد قاده هذا الاقتناع بأهمية المؤسسات إلى تركيز جهاز إداري قوي وإلى تدعيم البنية الهيكلية للدولة سواء في مركز الإيالة (تونس) أو حتى داخل البلاد. وكان الهدف الأساسي لسياسته الداخلية يتمثل في تأسيس نظام عدالة يستند إلى قوة المؤسسات لا إلى قوة شخصيات الأفراد، وهو نظام يضمن لكل الأهالي حرياتهم السياسية والشخصية التي يستحيل بدونها أي تقدم أو تمدن.

وكان من نتائج هذا الاقتناع بالأهمية الخاصة للمؤسسة في صياغة مشروع إصلاحية يعتمد على مفاهيم حديثة أن أسس خير الدين المدرسة الصادقية كمؤسسة تعليمية أوكلت إليها مهمة تكوين نخبة مثقفة ثقافة عصرية قادرة على استساغة جملة عناصر المشروع.

فزيادة على الوظيفة التعليمية للصادقية كمدرسة لتكوين إطارات وكفاءات، فإنها تنطوي على معنى مؤسسي خاص، لقد حاول خير الدين من خلال تأسيسها أن يجعل منها مؤسسة بالمعنى القانوني الخاص للكلمة فكان لجنة أوكلت إليها مهمة صياغة قانونها وتجريبه، وفعلها فقد ضبقت تلك اللجنة القانون الأساسي مما يدل أن خير الدين كان حريصا على أن تكون الصادقية تعمل في إطار قانوني منظم بضبط نظامها الداخلي كما يضبط وظيفتها وأهدافها وبرامجها.

ويرى الأستاذ كريكن أن التجربة التي خاضها خير الدين في بناء المؤسسات من أجل تدعيم جهاز دولة يعتمد مفهوم العدل والحرية، قد كان لها الأثر العميق

المصلح نستنتج أن خير الدين يراهن مراعاة كبيرة على مسألة التعليم خاصة وأنه حاول بحث نمط تعليمي حديث على النمط الغربي ومقتبس من أهم المتحدثات المصرية خاصة في نظام التعليم وطرقه البيداغوجية ونظام الشهادات العلمية ومراتب التعليم. حيث بحث المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية والمرحلة العليا، وهي مراحل لم تكن موجودة بشكل واضح في التعليم الزيتوني التقليدي.

ويورد الأستاذ مريب إحصاءات تبين نجاح مشروع خير الدين التعليمي. ومن خلال استنطاق الإحصائيات المتوفرة في الوثائق كانت الدفعة الأولى من خريجي الصادقية قد مكنت من تسلم عدة وظائف منها الخاصة ومنها ذات الصبغة العمومية :

16.67 : كانوا تجارا .

33.33 : موظفين بالادارة .

6.06 : أعمالا حرة .

21.20 : مدرسين .

7.56 : إطارات عليا .

إن النقطة الأساسية التي يمكن أن تفسر الحرص الخاص لخير الدين وتحمسه لإصلاح التعليم تتمثل في إرادته لتونسية الجهاز الإداري وتكوين فئة ذات تكوين إداري وسياسي يمكنها من تسلم الوظائف الإدارية. لقد كان البعد الحقيقي لتلك الإصلاحات يهدف إلى جعل الإدارة ذات توجه وطني يضطلع بأهم الوظائف فيها تونسيون .

ويمكن القول إن ذلك المشروع قد لقي نجاحا واضحا منذ أن تخرجت الدفعة الأولى من خريجي الصادقية والتي كان لها الأثر الواضح في بروز الحس

وتزعمت الحركة التحريرية وهي أيضا التي بنت الدولة الوطنية، وإن المتبع للمنظومة النظرية لفكر خير الدين التونسي يمكن أن يستنتج أنه بالنسبة إليه لا خلاص لتونس إلا بتطوير المعارف وبتأسيس سلطة سياسية تعتمد على القوانين التي تضع حدا للسلطات الشخصية وظلم الملك المطلق.

ولم يكف بتأسيس الصادقية، بل عمد أيضا إلى إصلاح التعليم الزيتوني، فقام بتوسيع العلوم المدرسة بعد أن أدخل العلوم يمكن أن نذكر الهندسة والرياضات وهي معارف حديثة ذات علاقة وثيقة بأسس التقدم في الغرب مما يشير إلى أن خير الدين كان يرى في تقدم الغرب نتيجة للتقدم العلمي والمعرفي.

وبإصلاحه للتعليم الزيتوني كان قد أدخل حركية جديدة على العلوم التي كانت تدرس، وقد وصف كل من الطاهر الحداد في كتابه «التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة» والفاضل بن عاشور في كتابه «الحركة الأدبية والفكرية في تونس» أن إصلاحات خير الدين كان لها الصدى الحسن في صفوف الطلبة وفي صفوف النخبة المثقفة آنذاك، وقد تعرض لعدة صعوبات موضوعية من أجل تجسيد ذلك المشروع خاصة وأن بعض الشيوخ الزيتونيين كانوا غير متحمسين لإدخال العلوم العصرية ضمن العلوم المقرر درسها في الجامع الأعظم، ولكن العزم على تنفيذ المشروع الإصلاحي كان من طرف خير الدين قد ساهم بصفة فعالة في تجاوز تلك المعوقات من أجل إنجاز جملة من الإصلاحات التعليمية كان لها عميق الأثر في بلورة الحس الوطني لدى التونسيين منذ بداية القرن الحالي .

ومن خلال جملة الإصلاحات التي قام بها هذا

الوطني بعد أن أسسوا الجرائد والجمعيات الثقافية وبثوا الوعي الوطني في صفوف الشعب التونسي .

● فكرة التنظيمات عند خير الدين :

لقد ظهرت فكرة التنظيمات في السلطنة العثمانية بعد أن استغاثت على وقع التهديدات الخارجية، فمنذ القرن السابع عشر بدأت الدولة الغربية تهدد «الرجل المريض» في كيانه السياسي وفي مصالحه الاقتصادية .

ولتلافي الخطر الخارجي سارع السلاطين العثمانيون بالقيام بعملية من الإصلاحات الهيكلية التي مست الأجهزة الإدارية والسياسية والعسكرية، وكانت هذه الإصلاحات تتمحور حول «عصر النظام»، أي إعادة تنظيم المجتمع العثماني بإعادة تنظيم جهاز الدولة وأساسا تنظيم الجيش والمؤسسة العسكرية بصفة أهم . وبالنسبة لخير الدين، فقد أخذ مفهوم التنظيمات تحديدا خاصا، فهو لئن استلهمه من الدولة العثمانية فإنه قد أعطاه جملة من الخصائص المميزة تركز على العناصر التالية والتي أكد عليها الأستاذ بكر قارليقا (تركيا) في دراسته عن «التنظيمات» :

- مكانة الإصلاح والتجديد في الإسلام .
- مكانة العلوم البحتة أو الحديثة في الإسلام .
- الاقتباس عن الغرب .
- وجوب تطبيق التنظيمات .

ويرى خير الدين أن اقتباس التنظيمات عن الدول الغربية أمر إيجابي باعتبار أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا هي حصيلة مشتركة لجميع أبناء البشر وليست حكرا على الأوروبيين ، هذا إضافة أن للمسلمين في دينهم الإسلام حث صريح على الاهتمام بالعلم أينما كان مصدره . بل إن خير الدين يذهب إلى

أن الاستفادة من علوم الغرب - وعلم التنظيمات أحدها - يعتبر واجبا على المسلمين من أجل القضاء على أسباب التأخر .

لقد لعبت فكرة التنظيمات في إصلاحات خير الدين دور الإطار النظري والفكري الذي يوجه الفعل الإصلاحي نحو إعادة هيكلة المجتمع التونسي وتنظيمه بما يناسب التطورات العصرية الحالية التي شهدتها العالم الغربي وظلت البلاد الإسلامية بمنأى عنها . وبذلك يكون خير الدين كما قال الأستاذ قارليقا، هو أول المصلحين الذين تعاملوا مع الغرب بتجرد وخارج نطاق الأحاسيس والمواقف العدائية الضيقة وخارج التقييدات الأخلاقية المسبقة، بل حاول أن يفهم الحضارة الأوروبية فهما علميا يستند على التحليل الفكري الرصين الذي يتجاوز الأحكام العشوائية .

لقد ظهرت له الحضارة الغربية كحضارة بشرية عامة وكمحتاج إنساني يمكن أن تستفيد منه كل الشعوب الأخرى وأولها الشعوب الإسلامية .

كما فهم خير الدين أن أحد أسباب تقدم أوروبا هو إنشاء مجتمعاتها على مؤسسات منظمة، في حين تأخر المسلمين يعود إلى عدة أسباب من أهمها غياب التنظيم المؤسسي . هنا تحتل فكرة التنظيمات صدارة المشروع الإصلاحي باعتبارها آلية ضرورية لإدخال الحركة التاريخية على المجتمع التونسي، لقد بدأ المجتمع المنظم مجتمعا قابلا لاستيعاب التحديث والمنتجات العلمية والعصرية أكثر من غيره، كما بدأ أيضا أن المجتمع العربي الاسلامي قد احتك فيه عنصر النظام وتآكلت آليات المراقبة في هيكله، ولذلك استوجب إعادة النظر في نظمه وفي جملة المؤسسات التي تتحكم في اشتغاله .

الفكر والثقافة ومفهوم السياسي ورجل الإصلاح المؤسسي في آن واحد.

إن عملية التوحيد بين النظرية والتطبيق تعتبر الخاصية المميزة لخير الدين بالمقارنة مع غيره من المصلحين.

فمحمد عبده كان رجل فكر ودعوة نظرية اهتم بالإصلاح الفردي والديني والاجتماعي في مفهومه المجرد عن المؤسسات، ومحمد علي في مصر كان رجل سياسة بعيدا عن التنظير وعالم الفكر والنظريات وجمال الدين الأفغاني كان سلفيا يريد إحياء القيم الإسلامية في مجتمع تتهدده المخاطر الخارجية وتنداعى هياكله المحلية. أما خير الدين فهو لا يفصل بين مجال الفكر ومجال الفعل بين النظريات والأعمال، بين رجل الثقافة ورجل السياسة وبين المؤسسة والفرد، باعتبار أن الحياة الاجتماعية تفرض في سيرورتها التاريخية الجانبين معا وتفترض أيضا العلامة بين ما هو نظري وما هو عملي.

وبذلك يتضح أن فكرة التنظيمات عند خير الدين التونسي لم تكن فكرة مجردة عن عالم الواقع ولا هي مفهوما مقتلما من تاريخيته، بل على العكس من ذلك تماما نلاحظ أن هذا المصلح الكبير يفهم «التنظيمات» في سياقها التاريخي الخاص ويحاول في نفس الوقت أن تكون فكرة لها أبعادها السياسية والحضارية العامة إيماناً منه بأن عملية الاقتباس يجب أن تكون متلائمة مع خصوصيات المجتمع ومع أبنية الثقافة.



إن خصوصية فكرة التنظيمات عند خير الدين تتمثل في التوفيق الإيجابي بين النظري والعملي، بين الجانب الفكري والجانب الإجرائي - المؤسسي . فلم يكتف بالتنظير وبالكتابة عن الإصلاح وعن أهميته في تقدم المسلمين، بل حرص على أن يمسد جلة الأفكار التي آمن بها في كتابه أقوم المسالك على أرض الواقع . وبذلك يكون قد تمثل مفهوم رجل

ملاصات وتهاديات في رؤى بن زاكور

الحبيب بيبة*

تسمى «باريس» رجل بنا فتحي بن زاكور عبر سفينة نورانية، إلى عوالم ملائكية، ومن اللون المادي، والمتهادي، إنفلتت من أنامله خيوط/خطوط لترسم وترسم في الفضاءات البيضاء، كائنات جامعة، جانحة تجد رجما في صورة الكائنات البشرية الطائرة والمحلفة تخليق طيور تبعث عن الحرية، في مجال يبدو رجلا لكنه في الواقع أصيق من أن يشمل أقل محاولة طموح، مجال يبدو فيه المأساة عظيمة جسيمة، تنسج خيوطها أنفاس قسالة، عبر عنها الرسام بهذه الحركة

يقول مولانا جلال الدين الرومي :

أنا نائلة الكأس والساق

أنا المفتي والرباب واللحن

أنا القنديل والمحجوب

أنا الشراب ونشوة الخمر

كلمات تسبح في القباب البخاري، لتجد رجما في النفوس التي أمنت بالوجود واتصلت في فناء الكون بكل الأشياء التي حوى، لتجد جوابا في نفوس

أمنت، بأن كل ما في الوجود يسبح بالأصل، بالواحد الأحد مبعث النور والألوان. أو لم تكن الألوان «نورانية» خالدة، تجعل من اللاوجود موجودا ومن اللاعسوس عسوسا فتبين للأنفاس الضالة حقيقة أزلية، تذكر في هدوء الحكمة بالحكمة وتدفع إلى الرحيل والصدود إلى عالم الملائكة.

في مدينة النور كما



الدائرية اللولبية المشبكة والمكبلة للخيوط/الخط، التي تلف أجنحة الكائنات وتنمها من الصعود الصعود، لتبقى تدور حول نفسها في صعود وهبوط وهبوط وصعود، تارة ترجع إلى الذات الذاتية وتارة تصعد لمعانقة الذات الكلية.

إن الرمز في أعمال فتحي بن زاكور لم يكن نتيجة لتصنع، ولا نتيجة لافكار قبلية ومسبقة يجد لها مقابلا في الشكل المادي المحسوس.

إن الرمز لديه والناظر المتعمق في اعماله يدرك ذلك جيدا، عندما يلتحم قلبيا (كما يقول الغزالي) بصوره.

إن الرمز عنده كان نتيجة لشألة كآسه ونشوته لصلوات أعادهها، لتلاوة وذكر فأصبحت صفة راسخة في نفسه يخرج وفقها الرسم الرمز كما يلج الذكر القلب ويخرج منه بدون وسائط. لذلك لا نرى تصما بل نرى صورا حميمة تنتظم وفق هياكلها الحسية ألوانا وأشكالاً، وملابس، وتغيب الصور الحسية لتبقى في النفوس المدركة لها حقائق مجردة، حقائق التشكيل الحر، الحسي والعقلي، لتبقى الرموز عارية من موادها متخلصة من أدرانها.

ومن شأن ذلك أن يزيد رسومه زيادة على الرسوخ في الذهن، ذوبانا وانهاها وحركة زيقية دائمة، تغير وتجدد، وفي كل مرة نرحل حسيما عن عالمها ونجد أنفسنا في حاجة الى الرجوع، فنجد الصورة قد تغيرت وهذا سر من أسرار عوالم بن زاكور الروحية.

وفي كل مرة يلعب الخط الخيط المرتعش والدقيق والمهادى والعنيف، دوره في زعزعة بصرنا وإرتجاجه ويميدنا الى النقطة الأصل، لنبحث من جديد عن مسار يعيد بنية الصورة. ولم تكن الألوان في خضم هذه الخطوط الخيوط بغربية عن اللعبة التشكيلية التي تلعبها، فتارة تندمج وفق قوانين اللعبة وتتهادى

وتتأرجح مع الخط تلقا ويلقها، يتلحف بها وتتلفح به. يبرز من خلالها وتبرز من خلاله، وكأنها عيوبان في حضرة العشق، وتارة يصطدمان ويفيق أحدهما الآخر فيبرز أحدهما بينما يبقى الآخر خافيا وإن كان في النفس حاضرا. بين الغياب والحضور والصعود والنزول كانت أشكال بن زاكور المجردة من واقعها تحاول أن تؤسس واقعا جديدا يوصلها بالواقع الممكن، واقع الحلم الأزلي للإنسان القابل للكون، وهي مسيرة في طريق صعبة ولذيلة في نفس الوقت طريق سرابية الهدف مجهولة النهاية ولكن السير فيها هو عين الحب وخير الحقيقة.

لقد حقق بن زاكور ذاته في هذا السير، حقق ذاته في غير رضاها بالواقع المعيش، الواقع الباهت والحالي من الجبال والروح والعارى من كل محاولة اتصال بالآخر.

وحاول من خلال هذا التحقيق الآتي لانه لا يزال يسير ولن تكون لمسيرته نهاية أن يمر مرور الحكيم المهادى ويتأني في نسج عوالمه التشكيلية كما تنسج الطبيعة هياكلها المتنوعة.

لذلك فهو لا يصعدنا بأصماله الجديدة هذه التي عرضها في باريس وقد بقي وفيما لمسيرته السابقة يضيف إليها دون أن يبقى فيها ودون أن يخرج عنها، وهذا سر آخر من أسرار التهج الذي اتبعه الرسام وسر من أسرار قوته.

ولاشك في أن رسما يمتلكنا بهذا الشكل لا بد وأن وراة نفسا التحمت به التحام المغني بالرياب واللحن والتحام الشراب بنشوة المخمور فأنثرت في أنفسنا وجعلتها تشرب معها من نفس النبع، وتسكر في نفس الحضرة، سكر الجبال المطلق في حضرة الاطلاق.

باريس/أكتوبر 1990

طالعوا...



مجلة
اتحاد
الكتاب
التونسين

الطريق إلى ليلي السماوية

علي شلفوح*

أي حبّ هو ذا الحبُّ
مسافات وغربة
وتباريح وأشجان وشكوى؟
رحلة في إثر رحلة.
كلّما قلنا وصلنا
تبدأ الرحلة والآهات والشوق
وتتعدّ المسافة
أهو الحبيب مسافة؟

لست أدري
أي حبّ هو ذا الحبّ
شكاة وحنين
(وبكاء وأنين)
أي حبّ هو ذا الحبّ
هيام وجنون
وضياع وشجون،
أي «ليل»

ولو أنّ ليل الأخيالية سلّمت
عليّ ودوني جنّدل وصفائح
لسلّمت تسليم البشاشة أو رقي
إليها صدى من جانب القبر صائح
- المجنون -

لم نزل نبحث عن ليل
ليال وستين،
... ومسافات قطعناها بليل الشوق
والشوق براري وبحار،
كلّما قلنا وصلنا،
تبدأ الرحلة والآهات والأحلام
والشوق،
وتتعدّ المسافة!!
أترى نحلم، هل نحن نيام؟؟
أو لم تلق مراسينا هناك البارحة؟!
... والجلوزات، واختام المراقبي؟
هل ترى كلّ حلم؟؟
أترى كلّ أضغاث ووهم؟.

أطرق الباب أشاحت
وتولت في ارتياب
وإذا ما استقبلتني
دلمعتني لأختها دون جواب
وإذا ما حدثتني
حدثتني باقتضاب،
وقضيت العمر جواباً
ولا حتى المراتي اسعفتني
وللمنارات توارت في الضباب
... أي سر هو ذا الحب
أي لفر هي ذي «ليل»
ومن يترى الجواب؟
... أي لفر أنت...
ربما كنت العذاب.

هي ذي «ليل» تراها؟!
أتراها الأخيلية
أم تراها العامرية؟
ربما عزة، أو كانت بيته؟
لست أدري
من تراها؟
حسبنا «السكر» فهل للسكر
عنوان واسم؟
وتضاريس ورسم؟

أي «ليل» هي ذي «ليل» تراها...؟
أي شوق وحرام
كلها جثت مدينه

• علي شلفوخ أخذ أهم شعراء الستينات، له مؤلفات عدة صادرة ومجموعة شعرية تحت الطبع بعنوان «أقباس من شعر الغربة».

من يعرف عنتر؟

أبو بكر العيادي*

«كان ذلك في أحد أيام كانون، في وقت تشاركت فيه الوجوه. وكان عنتر يستعد للايواء إلى بيته حين تنامى إلى مسمعه صوت استغاثة يكاد يضيع بين عواء الريح وصرير الابواب. انطلق مثل حجر يقذفه مقلع وإبتلعه ظلمة الليل الزاحفة. ولما عاد في غبشة فجر جليدي مشخنا بالجراح، وجد أمه وأخاه يرتجفان، ويلمبان أطراف ثيابهما الممزقة، وهما جالسان على أنقاض حائط سهار. هاج عنتر وماج حين علم أن غرباء طردوا أهله واحتلوا بيته. اتسعت حدقتا عينيه وأشع منها هريق وهاج. نفخ صدره وأرسل صيحته المدوية، فارتج الحى واصطكت بيوته، وزحف عنتر على البيت ومن فيه. ولكن.. لان في المسألة لكن... اعترضت طريقه جماعة من الشرطة وأنذروه بالويل والثبور إن هو اعتدى على البيت ومن فيه. ولم يكن لعنتر عهد بشرطة أو حرس أو عسس. فكر في الاطاحة بهم بضربة واحدة كما تعود أن يفعل مع كل من يقف في طريقه، ولكنه قال:

- يبدو أنكم لا تعرفونني؟

قالوا:

- بل أنت عنتر.

قال:

- إذن، أنتم تعرفون ان البيت بيتي؟

قالوا:

- أجل. ولكن عليك بالينة.

من لا يعرف عنتر!
عنتر الذي دانت له رقاب الرجال، وسعت إليه القبائل صاغرة.

عنتر الذي يوقف السيل بصدرة، ويمز الجبال بظفره.

عنتر الذي يدك الأرض حين يمشي ويشير النقع حين يمضي.

عنتر الذي إذا كره فر كل سائر يسر وكل طائر يطير، وإذا سكن حذرت منه السوائم والحشاش.

من لا يعرف عنتر، بشواويه الكثة الطويلة المدببة التي يعقها الى أعلى ويفتل أطرافها في لحظات الزهو والانشاء. بعينه اللتين يلوح منهما هريق حاد يضفي على وجهه الاسمر مسحة غريبة يمتزج فيها اللين بالقسوة. بقامته الفارعة وعضلاته ووشمه البارز في مقدمة ساعده اليمين.

من لا يعرف عنتر! عنتر! عنتر بن خديجة القيسي! عنتر الذي يرسل في الحى صيحته المدوية فيخنس الحمس وتموت الحركة، ويعبر مساربه المترية فترعد البيوت وتسقط الثمار من أغصانها.

عنتر، ما عاد عنتر.

كيف حصل ذلك؟

لا أحد يعلم بالتحديد، فقد اختلف في ذلك الرواة وقدما اخبارا متباينة.

قال أحدهم واسمه تقي الدين البهجوري:

قال:

.. وشهادتكم؟

قالوا:

.. شهادتنا لأغية بحكم وظيفتنا.

نظر عتر إلى أمه وأخيه وهما يَخْتَصِمَان في أسماهما
فزجر:

.. إذن سأحمل عليهم حتى يُخَلُّوا البيت أو تظهر
البينة.

فصاح فيه الشرطة:

.. مهلا يا عتر. لا تفقد صوابك فيضيع حَقُّك.

أنت صاحب حق. هذا لا ينكره إلا عنيد مكابر،
ولكن إذا كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فارفع أمرَك
لدى هيئة المحكمة.

قال عتر:

.. وما المحكمة؟

قالوا:

.. قضاء يصلح بين المتنازعين بالحق.

قال:

.. وما الحق؟

قالوا:

.. ما تراه المحكمة.

«وعتر يؤمن أشد الإيمان بالله ويوم نشر فيه
النفوس لتحاسب عما فعلت، وإن كان يفضل أن ينال
كل جان جزاءه في الحياة الدنيا أولا، وعلى يديه إن
أمكن، كذلك لم يمانع في الاحتكام إلى هذا القضاء
خصوصا أن أهل الحي كفاة، صفارهم وكبارهم
يعرفون تمام المعرفة أن البيت بيته والأرض التي يقوم
عليها أرضه منذ سالف الاجداد.

«لم يمثل أمام المحكمة سوى عتر، أما المعتصبون

فقد ناب عنهم رجل مهذار قيل إنه عام يتولى الدفاع
عمن يدفع له مالا أكثر هذا المحامي أقام الدليل
بالقول نارة وبالحجج الموثقة طورا أن البيت مسجل
على دمة موكليه في «دفتر خاتمة» وأن عتر مدع محتال
يريد انتزاع ملك غيره. «خسنت!» قال عتر وانقض
على المحامي وكاد يشم عظام رقبته لو لم تسرع قوة
من الحرس والشرطة إلى عتر فتطوقه بالأغلال، قبل
أن تقرر المحكمة سجنه وتغريمه بتهم الادعاء بالباطل
وتضليل المحكمة والعنف السافر وأشياء أخرى طفت
عليها زيجرته وهو يحاول تحطيم أغلاله دون جدوى
نتيجة النزف الذي ذهب بقوته.

«لما غادر السجن لم يكن يفكر إلا في توفير المال
الذي يطلبه رجل يتولى الدفاع عن حقوقه. ولم تكن
طرق الحصول على المال يسيرة، مما اضطره إلى التقلب
بخسبا عن همل شريف، ولكنه اكتشف أن ذلك لا
يصلح إلا لمن كان يبحث عن اللقمة أما ما وراء
ذلك...»

هنا يتوقف البهجوري لأنه لم يعد واثقا من مصادر
أخباره، فأحيانا يروي أن عتر لم يحدق في حياته أية
حرفة غير العراك والقتل والعدو وركوب الخيل،
وأنه لم يجد ما يستعمله سوى عضلاته، ولكنه
استعملها في النهب وقطع الطرق والصلعة، حتى
إنتهى به المطاف قوادا في ماخور. وأحيانا يحدث من
يريد أن يسمعه أن عتر لجأ إلى حضائر البناء فوهنت
قوته وحال لونه وزالت هيته دون أن يسترجع بيته.
أما أمه فصارت تجوب البيوت لتغسل وتكنس، وأما
أخوه فقد أصبح ماسح أحذية. وأحيانا أخرى تعتربه
نوبة بكاء حتى يبلل الدمع لحية البيضاء فلا تسمع منه
سوى: «لا أدري. لم أعد أدري. إلا أن عتر ما عاد
عتر».

راو ثان يدعى عماد الدين الطرطوسي يذهب مذعبا

آخر ويقول:

«صحيح أن عنتر ما عاد عنتر ولكن الامور لم تجر على هذا النحو، فعنتر لم يذهب الى محكمة ولم يرفع قضية وكل ما في الامر أنه ذات ليلة خريفية مقمرة،

هجره النوم واحتشدت في ذهنه رغبات وروى غائمة. وقف عند الباب. كان الليل خفيفا والهواء الرخو يداعب السعف بهدوء، فغمرته رائحة الليل الساحرة ووشيشه الحامس وتاقت نفسه إليها...

- حبيبته؟

- ومن سواها!.. ضجت بها نفسه وهاج به الشوق فراح يتغنى بجملها ويتذب حظه معها، ويلعن قسوة الصد والحرام ويود لو يتحقق الحلم المنوع فيودع الليالي الباردة إلى غير ما رجعة. وبينما هو كذلك إذ مر به رجل يقال له إسحاق. كان واضح السكر يتأرجح كقصة في مهب الريح.

قال لعنتر:

- لا تخزن. أنا أدلك على ما تريد.

وأخذه إلى خان به كل ما يتمنى المرء الذي لا يفكر في الآخرة. الأكل والخمر والقيان والمسر واللهو والطرب. لم يكن لعنتر عهد بهذا. حاول أن ينجو من هذا الدمار الكاسح الذي هجم عليه بشراسة، ولكن إسحاق قاده إلى حجرة غادة الفند والقوام. كان في عينها بريق يوحي للمرء أنه أمام انثى في جسدها من الذهب ما يكفي لاضرام الحرائق في دغل كثيف. انفجر في صدر عنتر فرح عاصف وهو الذي لم يعرف رائحة النساء، وشعر برغبة مجنونة تمحشد داخله وتدفعه الى الانقضاض على هذا الجسد المدجج بالنار. ماذا أقول لكم. كاد يفتك بها وكادت تذهب بجملته. حين ينحني فوقها وهو يلهث مثل حصان..

- لا تشغلنا عن أصل الحكاية بالحديث عن النساء

كمادتلك يا طرطوسي.

- هو ذا أصل الحكاية.

- قلت إن عنتر ما عاد عنتر. كيف؟

- النساء هن أصل البلاء.

- ما قد عدنا إلى النساء ثانية.

- لا مفر منهن. حين ارتوت ريتا.

- ومن ريتا هذه؟

- الغادة التي فجرت كوامن عنتر. قلت إذن. حين

أحست بالارتواء كما لم تشعر به من قبل، طلعت الى صديقاتها تحدثن عن هذا الحصان الذي لا يعرف التعب، عن هذا النهر الذي غسل أوجاعها بياه الدافق الذي لا يعرف النضوب، عن هذا اللعب الذي أحال جسدها حرائق تن وتطلق المويل، عن...

- اختصر يا طرطوسي!

- قلت إذن، حينما علمت الغيد أن بالخان فحلا

تكدمن عليه، وتناوشن بالاطفار على مجلسه. بيض، صهب، شقر، سمر، كانت كل واحدة تخشى جفاف العين قبل ادراكها، وتود أن تفص بالفرح واللذة والمويل.

قال عنتر:

- أنا أكفيكن جميعا.

ماذا أقول لكم. جسد نائم منذ دهر طويل، لم يشبع من الدنيا. حطب جاف قابل للاشتعال دوما، ولم يكن ليروق إسحاق..

- ومن إسحاق؟

- الرجل الذي أخذ عنتر إلى الخان.

- وما دخله؟

- ألم أقل لكم إنه صاحب الخان؟

- كلا .

- نسيت .

- اصكك زمام القول يا طرطوسي !

- قلت إذن ، ان الغيد انشغلن عن الزبائن بعتر .
زبائن يتلهون عن أيام متساقطة من عمر خاسر ،
يمرهمون عذاباتهم وجنونهم وخيباتهم على ائساد
غثجلة ، ويدفنون اوجاعهم في نشوة سرابية غثائلة .

قال له اسحاق :

- اقتصد يا رجل . الشراهة موت مؤجل .

وأثناء بكأس مزاجها حرائق تشعل الخلق والبطن
والعقل .

قال عتر :

- ما هذه ؟

قال اسحاق :

- اشرب !

قال عتر :

- لاعهد لي بها .

قال اسحاق :

- وهل لذلك إلى ما لا يرضيك ؟

«وذاق عتر الخمر ، كما ذاق المرأة ، لأول مرة ، ولم
ينهض . كان يشرب ولا يرتوي مثل كتيب لم يعرف
القطر . وقل نهم فلم يعد يرى في لحظات الصحو
القليلة سوى ريتا . ريتا ولا أحد سواها . وحتى ريتا
ما عاد يسمع لها عويل ولا رأى الغيد التماعه عينها
العسليةين .

«وفي ليل عاصف حزين ، جاء من يعلمه - ولم يكن
الوصول إليه سهلا - أن الدار بمن فيها اغتصبت ،
وأن رجلا يعيون ذئاب مستغزة مدججين بالسلاح
والظلم زرعوا الذعر في النفوس وأهانوا أخاء وأمه .

نظر عتر الى القادم من خلف عيني غائمتين ، ورفع
الكأس بأصابع مرتبكة وقال :

- اليوم خمر وغدا لا شك خمر .

فقال الرجل :

- أيهون عليك لحملك ودمك ؟

فرد عتر :

- تغنيني الكأس عن النسب .

«قال الرجل : لم أصدق أنه عتر . حين تركته كان
ينظر الى صاحب الخان نظرات خائبة ، ويطلب منه
بتوسل ذليل أن يملا كاسه .»

هنا اقتحم الحلقة رجل يقال له حمدون الزهبان
وقال :

«لقد اخبرت يا طرطوسي ، وصرت تنقل الخبر
بعجلة دوت/ترو أو تمحيص . ما هكذا جرت
الأحداث يا سادة . فمتري لا يمكن أن يصم أذنيه عن
نداء الدم ، حتى وإن كان غارقا في النشوة حتى أذنيه .

«كان فعلا في ذلك الخان يشرب من كأس ليس لها
قرار ، ويضاجع تلك المرأة وكل من تتسلل الى مخدعه
من قيان الخان في حالات صحوه النادرة ، حتى غارت
عيونه وجف الماء في صلبه وفقد السيطرة على جسده ،
فصار كتلة من عظام مكدودة متعبة . وكان في لحظات
انقشاع الضباب عن عينيه يذكر أهله ويحن إلى دفة
بيته ، ولكن اسحاق وريتا كانا دوما حاضرين ليمنما
حالات الصحو من ان تطول . كانت أخبارهم تحميهم
مثل نثيث المطر رغم ريتا ، ورغم اسحاق . فصاحب
الخان لم يمر بعتر في تلك الليلة الحريفية إلا لأن في
نفسه أمرا . كان يعرف عتر منذ زمن ، ويعرف انه
يتوق الى الفرح المؤجل منذ دهر بعيد ، فقاده الى الخان
لغاية في نفس يعقوب ، ويعقوب رأس العشرة التي
يتسعي اليها اسحاق . خبيث ، لثيم ، عنيد وأشد فتكا

من سم الشوكران.

«ومن زار عتر فجأة ذات ليلة شتوية حزينة لم يكن نكرة مثلاً ادعى الطرطوسي أيها السادة، بل هو أخو عتر جاء لينقذ أخاه ويبيته. حين رأى عتر على تلك الحال بكى، فرسمت الدموع خطين انحسداً على صفحة خده المغبر. كان يبكي في شهقات متوترة وهو يتطلع إلى أخيه بمزيج من الشفقة والذهول.

قال عتر:

«لن يأخذ الغرياء البيت. أسندني يا أخي.

«ورن على فضاء الحان قلق مفاجيء وفحيح أفاع ونظرات ذئبية مأكرة، ولكن أحداً لم يمرر على اعتراض عتر. كانت صدمة الخبر بضياح البيت ورقية أخيه قد أعادت إليه بعض اتقاء الجسم في عيون المحملتين بأعباء ثقيلة.

«أخذ أخوه إلى بيت أم أحمد حيث وجد أمه تلحن الزمن الغادر. كان الليل قد جاوز نصفه حين وصل متعباً وصامتاً ومذهولاً يمسور في نفسه الندم والغضب. كان يعتقد أن اسمه وحده كاف للحماية أهله وبيته من الاطماع. لم ينتظر أن تعود إليه عافيته بل راح منذ ابتلاج الفجر يصيح في الغرياء الذين اعتصموا بالبيت، بعد أن أحكموا سد منافذه ورفقوا حوله سياجاً متيعاً، ويهدد ويتوعد حتى فاض الزيد على زوايا شفتيه.

«لن يذهب البيت إلى الغرياء!»

«كان يلهث بقوة وقد تضبيب عيناه حيناً أطل يعقوب من نافذة عالية وحوله رجاله بتأدهم وعدتهم، ودعاه إلى التفاوض حول اقتسام البيت بها فيه. ثارت ثائرة عتر وحمل على الباب بكل ثقله، ولكنه لم يحركه قيد شعره، وهالك تحت السياج ينزقها وعاراً ويردد: «يا لبؤس نفسي!». أجال بصره

حوله يرجو في سره عوناً فلم ير غير عيون تبين من خلف النوافذ تطفح بذعر واضح وبفضول قوي لمعرفة سبب انبهاره. «ماذا فعلت بنفسك يا عتر؟» حين نهض لم يلح له أحد. قال: «سأحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه». طرق الباب ولما ظهر يعقوب قال له:

«أنا موافق!

فقال يعقوب:

«على ماذا؟

قال عتر:

«على اقتسام البيت.

قال يعقوب:

«أي بيت؟

قال عتر:

«بيتي، هذا.

ضحك يعقوب ضحكة عالية وقال:

«أنت تهذي، فالبيت بيتي. ولكني سأكون كريماً معك إذا عدلت عن فكرة العدوان التي تسكنك، ورضيت أن تعيش معاً تحت سقف واحد. هل أنت موافق؟

قال عتر على مضض:

«أنا موافق.

فقال يعقوب:

«حسناً. أنت متعود على شطف العيش. حسبك «بيت الصابون».

وارتعدت فرائص عتر واحتقن وجهه وصاح بأعلى صوته:

«سامزقك يا يعقوب الكلب! سأذبحك من الوريد

وأصبحت مثل ذئب هرم يركض في البرية بلا هدف
أو معنى. فها حاجتي إلى الخنجر بعد اليوم، وألقى به
فتحطم ثم قال:

- هل رضيت الآن؟

قال يعقوب:

- ما زال ذلك الذي يلوح في ساعدك.

قال عتر:

- وشم يذكرني بأصلي.

قال يعقوب:

- ما كتب فيه لا يرضيني. فلنزلهُ.

«وأزال عتر الوشم وما فيه ببقايا خنجره المحطم
وقد انجست أنفاسه في صدره وتفتت عيناه بضباب
ساخن وتفتت كل المتع الخفية. كانت النظرات من
خلف البوابات تنفر في جسمه مثل الابر وتبتك ستره،
وكان أخوه واقفا يرمقه مذهولا ثم يدبر له ظهره
ويتوارى في الازقة المترية. وغامت الرؤية تماما أمام
عتر وشرد ذهنه، وحتى لما أطل يعقوب وقال إنه لا
يمكن أن يبق في رجل يسدل رأيه من النقيض إلى
النقيض، لم يته إليه فقد دفن روحه داخل جسد
متيس فقد كل إحساس بالأشياء والزمن.

«أما أمه فقد فاضت روحها غما وحسرة حين
علمت بما آل إليه ابنها، وأما هو فقد تحول إلى معلم
من معالم المدينة السياحية يجد فيه السائح صورة من
ماضٍ غبر، ويتعرف على بعض أفعال هذا الذي كان
في وقت ما بطلا أسطوريا. أما من قادتهم أرجلهم إلى
ذلك المكان من أهل البلاد فليس فيهم من يتذكره.
وهل هناك من لا يزال يعرف عتر؟

سان ريعي لي شفرور - 1989.6.1

إلى الوريد وأشرب من دمك!

«أوصد يعقوب النافذة، وظل عتر يصطلي بعمجه
وحرائقه. كل شيء تغير فيه. حتى صوته لم يعد ذلك
الصوت الذي ينبعث منه إحساس بالثقة. ظل صامتا
فترة ثم نادى يعقوب وقال له بمرارة:
- أنا راض «ببيت الصابون».

فقال يعقوب معترضا:

- لن تطأه رجلاك أبدا. لقد شتمتني منذ حين
وتوعدتني، ولني أكون في مأمن إذا سمعت لك
بالاقامة بقربي: ٢٠.

قال عتر:

- أعدك بانك سوف تعيش في أمان.

قال يعقوب:

- لا لا. عهدك زور وبيتان.

فقال عتر:

- بل وعد صادق. عليك أمان الله.

قال يعقوب:

- لا يمكن أن أتق في رجل له نزوع عدواني.

قال عتر:

- بل أنا رجل مسلم.

قال يعقوب:

- إذا كنت كذلك فما هذا الذي تحمله؟

قال عتر:

- خنجر، أفود به عن نفسي ولي فيه مسارب

أخرى.

قال يعقوب:

- إذا كنت حقا رجلا مسلما كما تدعي فألق به أو

حطمه.

تردد عتر وقال بأسى: «لقد دمرت نفسي

• أبو بكر العيادي . قاصي ، صدرت له مجموعة قصصية بعنوان : دهاليز الزمن الممتدة .

الأدباء والكتاب العرب يطرحون في مؤتمرهم السابع عشر :

هموم الوطن ... وهموم الثقافة العربية

تحدث الأستاذ محمد العروسي المطوي رئيس المؤتمر ورئيس إتحاد الكتاب التونسيين، والذي انتخب في نهاية هذا المؤتمر بالإجماع أميناً له، أما لاتحاد الأدباء والكتاب العرب خلفاً للشاعر حميد سعيد - عن المسؤولية العظمى والدور الكبير المناط بمهمة المثقف الحر حتى يواصل النضال من أجل أن تشمل العدالة والتقدم والكرامة مختلف الشعوب والإنسان حيثما كان. وهكذا تتجلى الصلة بين موضوع هذا المؤتمر وواقع الحياة عندما جعل هذا المؤتمر موضوعه العام : «الثقافة العربية، وقضايا العصر». أما الأستاذ حميد سعيد فإنه ذكر أن الظروف الخطيرة التي تمر بها الأمة العربية حالياً، تجعل المثقفين العرب في مواجهة تحديين خطيرين : «يأتي الأول من طبيعة مؤسساتنا القومية ذاتها، وقدرتها على استيعاب خطر المواجهة ومحيط وسائلنا التي اعتدنا أن نعتبر من خلالها عن مواقفنا بالكثير من الأسئلة التي تتعلق بجذوى هذه الوسائل ويأتي التحدي الثاني من وعي المواطن البسيط والطريقة التي عبر بها الشارع العربي عن إدراكه طبيعة المواجهة الدائرة اليوم بين العدوان ومستقبلنا كامة».

أما السيد أحمد خالد وزير الثقافة والإعلام فإنه أشار إلى أن هذا المؤتمر يتعقد في ظرف عربي دقيق تتهدد كيانه فيه غاطر جمّة، وفي سياق من الانتقال النوعي إلى المنظومة العالمية سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ومهما كان التباين في المواقف والرؤى، فإن شرف الغاية ووحدة المصير يشدان أعضاء الجسم العربي بنياناً

● تأكيد الكتاب العرب وقوفهم

في خندق المواجهة مع جماهير

أمتهم وقواها المناضلة

● تجديد الفكر العربي ينطلق من

نقد المطلقات وكسب وعي تاريخي

يؤمن بالتجاوز ويتفاعل بالمستقبل

هجوم الوطن والمثقف العربيين هيمت على الدورة السابعة عشر لمؤتمر الأدباء والكتاب العرب الذي انعقد في تونس من 21 إلى 27 ديسمبر 1990، وذلك بدءاً من شعاراته وانتهاء ببيانه الختامي، ومروراً بكللمات الوفود ومداخلات الندوة النقدية وقصائد الشعراء.

ففي الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الذي حضرته وفود عشر دول عربية، فيها تخلّف وفد أدباء سوريا، واعتذر أدباء الإمارات والبحرين عن الحضور وطالبا بتأجيل انعقاد المؤتمر في ظروف أفضل سياسياً.

مرصوصا، فمسي أن تكونوا قوة الوصل وحبل الضمير يجمع» كما أشار السيد الوزير إلى ما توليه تونس من عناية بمبدعها حيث «أقدم سيادة رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي منذ توليه أمانة التغيير على توفير الأطر القانونية الضامنة لحقوق المبدع الأدبية والمادية وأمر بإعادة صياغة المؤسسة الثقافية بما يتلاءم وقيم المجتمع المدني ودأول بين الناس وما كان من الإبداعات ممنوعا، وأقام يوما للثقافة وطنيا نحتفي فيه بأهل الثقافة على تباين توجهاتهم الفكرية والسياسية، وأصاف الاستاذ أحمد خالد :

«وبقدر وعينا بأثر وضعية المبدع الاجتماعية في نوعية عطائه كان إدراكنا أصيلا بأن لا إبداع بدون حرية وبأن لا مجال لسلب حرية التعبير فهي دعامة المجتمع المتحضر الذي يتوق إلى الأفضل ويؤسس حياته على الحق في التباين والإقرار بسلطة الأغلبية.

كذلك تداول على إلقاء الكلمات ممثلون عن الوفود المشاركة وهم : سالم التحاسن (الأردن)، عبد الأمير معلقة (العراق) محمود درويش (فلسطين)، أمين مازن (ليبيا) محمد الأشعري (المغرب)، أحمد عبد القادر (موريتانيا) وعبد الرحمن الأهدل (اليمن)، وقد أثارت هذه الكلمات شجون الأمة وشؤون ثقافتها ومثقفها، وكان المحور الأول الذي توقف عنده الجميع هو الهجمة الامبريالية التي تعرض لها أمنا . وقد ذكر الذين تداولوا الكلمة أن المعركة التي تخوضها العراق هي معركة كل الأمة العربية من أجل الكرامة والعزة، وإن على العرب في هذا الهزيع الأخير من القرن أن يجيبوا على السؤال الشكسيري كما قال الشاعر محمود درويش «أن تكون أو لا تكون» كما دعا الدكتور سهيل إدريس الى تكوين جبهة ثقافية قومية تقف ضد كل غخططات الهيمنة الامبريالية.

المحور الثاني الذي تضمنته كلمات المتدخلين كان

خاصا بواقع الثقافة العربية الذي يتحمل الكتاب العرب المسؤولية في ما وصلت إليه من انحصار وأكد المتدخلون على ضرورة أن تسترجع هذه الثقافة إشعاعها القديم الذي لن تحتلعه إلا بالمساهمة الجادة في كل مجالات الإبداع والمعرفة أما المحور الثالث الذي ركز عليه ممثلو الوفود فهو تحية المسار الديمقراطي الذي تشهده بعض الدول العربية وعلى رأسها تونس والجزائر والأردن، ثم الدفاع عن حرية التعبير التي تظل مطلبيا رئيسيا لا يمكن بدونه أن تزدهر الحياة فيزدهر الإبداع.

■ الثقافة العربية وقضايا العصر

إلى جانب مهرجان الشعر العربي الذي احتضنه المؤتمر، ذلك المهرجان الذي امتد على مدى أربعة أيام وحضره عشرات الشعراء العرب وقدموا خلاله قصائد متناوئة، تعكس في النهاية واقع الشعر العربي - وإن تمحور جلها حول التحدي الكبير الذي يواجهه العراق بحيث يمكن القول إن المهرجان الشعري كان بحق مهرجان العراق وتحية له - كانت هنالك الندوة الفكرية التي طرحت للنقاش محورين أساسيين هما الثقافة العربية وقضايا العصر، والأدب المعاصر في ثقافة الطفل. وقد تفرع عن المحور الأول العديد من القضايا هي :

- الإنتفاضة في الادب العربي

- الأجناس الأدبية.

- دور المثقف العربي والمتغيرات.

- المشروع الثقافي العربي (واقع وآفاق) .

- المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية .

ضمن المحور قبل الأخير قدمت مداخلات متميزة للاستاذة سلافة حجاوي، (فلسطين) السيد ولد أباه (موريتانيا) وعثمان بن طالب (تونس). وقد تساءلت

والمجتمع». وقد تعامل الأستاذ بن طالب عن الشروط «لبناء عقلية ثقافية جديدة : توهلنا لمواجهة التحديات الحضارية الكبرى التي تواجهنا في عصر التغيرات العميقة للإنسانية وهي تطل على القرن الواحد والعشرين» وإذا كانت كل أطراف المجتمع مدعوة للإجابة على هذا السؤال الكبير فإن الأستاذ بن طالب يؤكد خاصة على مسؤولية السلطة والمثقف أن دفع عجلة التاريخ. وهو يرى من موقعه كمثقف أن تجديد «الفكر العربي هو شرط رئيسي لتطور العرب، وهذا التجديد يجب أن ينطلق من نقد المطلقات (اللغة، الدين، الثقافة، التراث) ونقد المؤسسات (الرهنة، وكسب وعي تاريخي يؤمن بالتجاوز ويتعامل بالمستقبل». ويضيف الباحث «إن إمكانيات التحديث موحودة في منطق وجودنا التاريخي رغم أننا نعيش انقصاصاً في مثلنا للماضي ولا نملك صورة بدينية شاملة على حاضرننا ومستقبلنا. هذه الإمكانيات مشروطة أساساً بعقلنة الحياة العربية على كل الأصعدة، أي بثورة ثقافية وحضارية تراجع تصوراتنا السائدة ونحدد الخطوط الكبرى للبديل خارج الأطر الإيديولوجية البورجوازية الصغيرة المسيطرة في مؤسسات السلطة والتي برهنت على عجزها عن بلورة تصور شامل للنهوض بالإنسان العربي».

ويطرح الأستاذ السيد ولد آباء من جامعة نواكشوط بموريتانيا «أزمة التنوير في المشروع الثقافي المعاصر: إشكالية نقد العقل نموذجاً» وذلك من خلال مقاربة للسؤال النهضوي العربي وبيان عجزه عن توفير الإجابة لتجسيد مشروع نهضة حقيقية كما ينطرق إلى بعض المحاولات التي قدمها حسن حنفي والتصورات الماركسوية التي شكلت العماد النظري للإشكالية التنوير العربي في الثلاثين سنة الأخيرة، ثم يتوقف مطولاً عند مشروع الجابري وأركون لنقد العقل العربي ونقد

الأستاذة سلافة حجاوي في مداخلتها «نحو مشروع ثقافي عربي، عن إمكانية وجود ثقافة عربية معاصرة، باعتبار أن الشخصية القومية لم تتشكل بعد مما يجعل الحديث عن ثقافة واحدة متجانسة أمراً صعباً، وقد خلصت الباحثة في مداخلتها التي طرحت أسئلة حيوية حول ارتباط الثقافي بالسياسي وحول دور المثقف إلى أن الساحة الثقافية العربية تقف الآن «أمام تحديات خطيرة تبرز أركان الثقافة والثقافات السائدة، السلمي منها والحدائوي. بل إن ما تطرحه الانتفاضة الفلسطينية من جهة وأزمة الخليج من جهة أخرى من تحديات ثقافية في هذا الوقت بالذات. إننا يؤكد على ضرورة إخضاع كافة المصطلحات والمفاهيم المحلية والمستوردة إلى البحث والتفكير» وتضيف الباحثة : «لا يمكن أن يكون هذا إلا بداية لمشروع يؤسس لثقافة عربية طال غيابها لمشروع ثقافة يعيد لفكرة الوحدة وهجها وعنوانها، وذلك عبر الاستنباط الأمل لأفضل ما في التراث العربي الإسلامي والفكر العربي من أفكار. إنه مشروع إعادة صياغة النظرية القومية العربية على قاعدة نظرية معرفية شاملة تعالج كل القضايا وتحجب على كل الأسئلة التي لا تجد جواباً لها حتى الآن، فدولة الوحدة، ذلك المشروع، هي دولة التحديث الشامل التي ستفرض بحكم تفاعلاتها تطبيق ما ستفرزه الساحة الثقافية من تعريفات للديمقراطية وحقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، والقانون، والمواطنة، والفرص، وهي دولة لن تكون المرأة فيها أقل مساواة بين متساوين في الحقوق والواجبات، لأنها ستشغل الدولة حيثت بالتظاهرات والاضرابات. فدولة الوحدة ليست غاية بحد ذاتها إنها وسيلة لإسعاد هذه الجماهير التي طال عذابها».

الأستاذ عثمان بن طالب (تونس) قدم مداخلة بعنوان «العقل العربي وتحديات العصر» السلطة المثقف

العقل الإسلامي» ويدي بعض الملاحظات حول هذين المشروعين. ويجد القاري نص المداخلة كاملا في هذا العدد إذ حرصنا على نشرها لأهميتها.

المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية

محوران تناولا بشكل مباشر دور المثقف العربي وهما دور المثقف العربي والمتغيرات ، والمثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية. ولأنه من الصعب فصل هذين المحورين فإننا سنعرض لبعض ما طرح من آراء في هذين المحورين ضمن إطار واحد. وقد تداول الأساتذة محمد بن صالح (تونس) ونور الدين بن بلقاسم (تونس) وأحمد الطويل وعبد شيا (لبنان) على هذين المحورين.

الأستاذ محمد شيا أكد عبر مداخلته على أن الثقافة هي شرط للوحدة، شرطها التاريخي والقطبي والموضوعي. و «بمقدار ما تتوفر هذه الشروط أو تغيب تقصر المسافة وتزيد بيننا وبين الوحدة» وهو ما بيته خلال الورقة التي خلص في نهايتها إلى أن «المثقف العربي اليوم يجد أمامه من التحديات والمهام ما يفوق ربما ما كان قائما في أية لحظة خلت. لكنه يجد أيضا من الدوافع والحوافز لمواجهة هذه التحديات ما يجعل المهام ممكنة والغايات أهدافا منظورة . إن مهمة المثقف الحقيقية الآن، إذا شاء الخروج على أنانيته وذاتيته ورجسيته المستغربة تقوم تحديدا في الربط بين متحولات الشروط والظروف الراهنة والثابت القومي الوجودي المشترك، وهو ربط لن يكون ممكنا إلا بوصل ما انقطع من ريادة الثقافة والتزامها وطلبيتها وتصديها الفعلي لمسؤوليتها، رغم أن هذه المهمة الآن، وبفعل تعقيدات المجتمعات العربية الراهنة تبدو أكثر صعوبة بما لا يقاس عن كل المهام السابقة وفي عز الحضور العسكري الغربي والإستعماري» ويضيف الأستاذ شيا :

المثقف العربي اليوم أمامه مهمتان متلازمتان

الأولى : وصل ما انقطع من سيرة المشروع الوجودي ولا يعني ذلك الاستعادة الآلية لصيغ المشاريع السابقة وإنما استعادة خطها العام وتجديد مضمونها في ضوء المستجدات الاجتماعية والثقافية والانسانية عموما وبخاصة تلك المرتبطة باحترام التنوع واحترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية .

والثانية : الكفاح على مستوى الإبداع والأصالة بما يعني الحالة الثقافية العربية الراهنة على كل الصعيد، وبقدر ما تكتسز هذه الحالة الثقافية، كما وكيفما يصبح خضور الثقافة والظفيرة في الحركة العربية أكثر وضوحا وأكثر فاعلية ووزنا».

مهاجلة الأستاذ محمد بن صالح كانت بعنوان «دور المثقف العربي والمتغيرات ، وقد خلص في عبارات هايدغرية إلى أن «في العلاقة بين المبدع والمتغير فنول انها علاقة تقوم على وعي المبدع بأن محتوي ذاكرته إن هو إلا مجموع لحظات التجاوز التي أنجزها غيره، وعمل وعي المبدع أيضا بأنه لا يمكن إلا أن يتواصل في ديمومة التجاوز، يدرك مجال الحركة وينجزها، لأن الوعي بالشيء يتجاوز له».

الأستاذ نور الدين بن بلقاسم تحدث في مداخلته «المثقف العربي وآفاق مشروع الوحدة العربية» عن الصعوبات الداخلية والخارجية التي تعترض قيام الوحدة العربية وأكد على أهمية دور المثقف العربي في مشروع الوحدة من خلال دمج الهويات الجزئية في الهوية العربية، وذكر أن مهمة المثقفين العرب تقتضي : «قلب سبات الوعي» الذي تستغله الأنظمة الدكتاتورية وتنمته - لتبعد الجماهير عن المشاركة في تشكيل القرار السياسي - إلى «وعي السبات» الذي يحيل الواقع الى الفترة الشبيهة بالسكون السابق للعاصفة. فإذا ما انفجر «وعي السبات» في الجماهير

وجه القارئ إلى توخي الكلمة البسيطة والمفردة العامة، وهذا شيء نلاحظه في جل ما نشر من شعر في الأرض المحتلة.

المدخلة الثانية، التي وزعت على الحاضرين، كانت لسمر روجي الفيل (سوريا) الذي لم يحضر، وكانت بعنوان «الانتفاضة في الأدب العربي» القصة القصيرة نموذجاً. ولعل من أبرز ما جاء في هذه المدخلة حديثه عن مستقبل أدب الانتفاضة.

وفي هذا الصدد يذكر الباحث «أن الباحث يتوقع أن تعزز النصوص الفنية موقعها في الساحة الأدبية وأن تفني من إنجازاتها في صنع أدب عن الانتفاضة ذي رؤيا لا يشوبها القلق ولا الغموض بيد أن ما يتوقعه الباحث مرتبط بأمرين: «الأول استمرار الانتفاضة، والثاني تعديل الموقف العربي من الدعاوة والتصفيق إلى بناء العمل «الاستراتيجي»، ويقترح الباحث أن تعزز رؤيا الأدب هذين الأمرين لتعين على بناء موقف عربي صلب قادر على تقديم عون حقيقي للانتفاضة».

■ الأجناس الأدبية

قدم الأستاذ مصطفى الكيلاني (تونس) بحثاً متميزاً بعنوان الأجناس الأدبية: في النص والقراءة والأجناس الأدبية». وحتى لا ينسر هذا البحث القيم، نشير إلى أنه يقوم أساساً على أسئلة مركزية ثلاث:

- هل أن دراسة الأجناس الأدبية معركة فكرية خاسرة توهم بأنها في صميم المشغل الأدبي وهي خارجة عنه إلى حيز معرفي يصعب بل قد يستحيل ضبط مداره.

- هل تستلزم الشعرية المعاصرة إعادة طرح القضايا المتصلة بالأجناس الأدبية قديمها وحديثها؟

ثارت على واقعها المنهار واستطاعت به أن تغير هذا الواقع إلى صالحها».

الأستاذ أحمد الطويل أشار في بحثه «مشروع الوحدة العربية بين العلم والواقع إلى أن مشروع الوحدة العربية الشاملة والنهوض بالمستوى العلمي والتكنولوجي والحضاري، أنه يقوم على فكرة الصراع لبناء الذات وتدارك الفارق العلمي بين العرب والغرب وبناء العقل العربي الحر...».

■ الانتفاضة في الأدب العربي

الأستاذ خليل إبراهيم (الأردن) قدم بحثاً بعنوان «دراسة في أدب الانتفاضة الفلسطينية في الداخل». وقد توقف الباحث طويلاً عند خصائص هذا الأدب بعد أن تعرض لأبرز أسماؤه ومؤلفاتهم. ومن خصائص هذا الأدب غلبة الشعر على غيره من الأنواع الأدبية الأخرى. وقد تعامل شعر الانتفاضة مع الحدث «بطريقة تتعمق التفتي بطولات أطفال الحجارة وتمجيد الفعل الثوري الذي يقومون به، واستخدمت القصيدة في التحريض والتعبئة النفسية».

ولاحظ الأستاذ خليل إبراهيم أن شعراء مثل عبد الناصر صالح الذي اعتقل ١٥ مرة، خلال السنوات الأخيرة، وخليل توما. الذي قضى في السجون مدداً أطول مما قضاه خارجها - ووسيم الكردي وغيرهم نقلوا تجربة الاعتقال والسجن، وكتب الشاعر المتوكل طه رسائل شعرية إلى الذين هم في الخارج حيث يتواصل النضال اليومي ضد المحتلين، كذلك من الظواهر اللافتة، في شعر الانتفاضة كثرة التركيز على الشهادة والشهيد، وعلى الطفولة الفلسطينية، كما يقودنا التعرف إلى بنية النص التحريضي لقصيدة الانتفاضة للملاحظة «النزوع إلى البساطة فيها. وهي بساطة قد لا تتورع عن اجتياز الحاجز اللغوي. الذي يعتمد على إطلاق مخزون اللغة، الإيماني وتشجير في

- هل تحتاج الشعرية العربية المعاصرة إلى نظرية الاجناس الادبية استقراء للتراث وبحسب أدق خصائص التجربة الراهنة وتأسيسا نظريا للكتابة الادبية مستقبلا؟

الأستاذ محمد الهاشمي بلوزة (تونس) قدم بحثا بعنوان استراتيجية التناحي والمنهج البديل لتحليل الخطاب الشعري، العنوان طموح ولكن الباحث اتكأ أساسه على آراء الناقد المغربي محمد مفتاح سواء في تقديم استراتيجية التناحي أو تقديم آراء «تعزز الآراء الواردة في مفرح الدكتور مفتاح» والتي تشكل البديل المشار إليه.

الدكتور عبد الستار جواد (العراق) أرسل بحثا بعنوان «النقد والاجناس الأدبية». ويذكر الباحث أن الإشكالية تولد من أن «النقد دوما، كعلم أو كفن تطبيقي يلجأ دوما إلى تبني معايير ثابته ومستويات نقدية محددة يحاكم العمل الأدبي بموجبها». ولكن في معناه هذا يظل دوما يصطدم بشكل فني ينزع للثبات ومضمون ينزع دوما للتغير حد التشكل في جنس جديد في بعض الأحيان» وتتجلى الإشكالية في رأي الباحث بجلاء خاصة في النقد الروائي والنقد الشعري أكثر من غيرهما، بسبب طبيعتهما الخاصة.

أيضا ضمن مبحث الاجناس الأدبية قدم الأستاذ جلول عزونة مداخلة بعنوان «رواية حركات لمصطفى الفارسي والتشير بمعهد جديد للادب». ويذهب الأستاذ عزونة خلافا لما يراه الأستاذ طرشونة من أن رواية حركات هي رواية ذهنية» إلى أنه علينا أن نضع هذه الرواية ضمن الإطار الذي يناسبها وهو إطار غائب في كتابتنا العربية والتونسية المعاصرة، ودعا الباحث إلى أن نفتح لها بابا جديدا نضعها تحت اسمه وزاويتها في انتظار مواليد أخرى قد تنحو منحاما.

ويخلص الأستاذ عزونة إلى أن حركات «تمثل جنسا

أدبيا جديدا، أخذ من الاجناس المتعارفة عند النقاد - أخذ من جميعها شيئا ما - ومزج ما بين كل ذلك، يأخذ من ذكريات الكاتب وذكريات أبيه وثقافة الكاتب التقليدية والعصرية والغريبة وقدم لنا كوكنا لا كله أدب وعمق لأنه قدّم ذات صاحبه وتجربته وتناقضاته وتناقضات واقعه، أحلامه وقصوره، إلهامه وإحباطاته وآماله...

■ الأدب المعاصر في ثقافة الطفل العربي

إحدى أهم مداخلات هذا المحور مداخلة الأستاذ حسن عبد الله الذي قدم مداخلة طريفة بعنوان «العنف، الآلة والحيوان، والسحر في أدب الطفل»، وتقوم هذه المداخلة على رفض الأفكار التي تدعو إلى تحييد الأدب الموجه للأطفال من العنف، والإجتهاد به إلى الخيال العلمي الذي يبعده عن الطبيعة وحيواناتها. وفي هذا الصدد يرى الباحث «أن ما تقدمه التكنولوجيا الحديثة من أجهزة وكائنات سيظل أقل إدهاشا وغموضا من الشجرة والقطعة والعاصفة»، كما يدعو إلى توظيف العنف توظيفا جماليا وأخلاقيا لأن جانبها كبيرا من وعي الطفل للعالم يقوم على اعتباره «ميدان للصراع والمحاكمة».

مداخلة الأستاذ فاروق سلوم (العراق) قدمت أيضا ملاحظات هامة حول الخيال العلمي في القصة الطفلية العربية؛ حيث يذكر أن جل ما كتب في هذا المجال هو روايات وكتابات تمثل طفرات وراثية في الكتابة العربية للأطفال ولكنها كتابات معوقة لا تنطوي على عوامل النجاح والتأثير. إنها بكل بساطة رغبة في محاكاة التيارات العالمية السائدة، وميل نحو التجديد لم يحالفه النجاح لأسباب تتصل اتصالا مباشرا بفقد الامكانيات العلمية للكاتب العربي المتخصص بالكتاب للأطفال، وقرر مصادره، وبساطة المادة العلمية

التحدي والعدوان والأخطار تهدد مصير الأمة ووجودها، ولهذا فإن الواجب القومي يستلزم حشد وتوجيه كل البنادق والأقلام والأصوات والسواعد العربية ضد الاحتلال والفسزو الأمريكي لأرض الجزيرة والخليج والاحتلال الاسرائيلي لفلسطين والجولان والجنوب.

وكان المؤتمرون قد رفعوا رسائل الى رؤساء الدول الأعضاء في مجلس الأمن يؤكدون من خلالها رفضهم المسؤول لشعار الشرعية الدولية المغشوشة والمزوجة الذي يرفعه ويبارسه مجلس الأمن وبضغوط مكشوفة من الولايات المتحدة حول أزمة الخليج. كما قرروا يوم ١٥ جانفي ١٩٩١ يوم تضامن الأدباء العرب مع الشعب العربي، ووجهوا بريقة إلى السيد زين العابدين بن علي الزنبيلي الجمهورية عبروا فيها عن عميق شكرهم للرعاية الكريمة التي احتضن بها سيادته هذا المؤتمر، وذلك من منطلق الإيمان بوحدة المصير العربي المشترك، وحق الأمة العربية في أن تكون سيدة قارها الذي لا ينازعها فيه أحد.

كما أرسل المؤتمر بريقة إلى الاتحاد الكتاب التونسيين عبروا فيها عن شكرهم وتقديرهم لحسن استضافته للمؤتمر وما وفره من سبل النجاح لأعماله. وقد تقرر عقد المؤتمر القادم بعمان بالأردن استجابة للدعوة التي تلقاها الاتحاد العام للكتاب والأدباء العرب من رابطة الكتاب الاردنية.

○ متابعة : خيرة . ش

المتيسرة للأطفال في الحياة بشكل لا يسمح باختراق هذه المعرفة بشكل كبير.

أدب الطفل العربي بين واقع مسيرته وانطلاقه وأبعاد تطلعه وطموحه القومي، هي مداخلة الأستاذ بشير الهاشمي (ليبيا) التي أشارت إلى التطور الحاصل في تقنيات طباعة كتاب الطفل العربي وإخراجه إلا أن الكتاب في محتواه ومضمونه ظل يواجه أزمة غربة وعنة اغتراب في الكثير منه، عن الطفل والمجتمع العربي، وفي حالة شائكة في القصور والضعف عن التلبية الحقيقية لاحتياجات الطفل العربي وما يريده من كتابه الموجه إليه والمعد خصيصا له وما يفترض أن يكون عليه بموجب معطيات البناء والتكوين القومي لهذا الطفل نفسيا وعقليا واجتماعيا، أما مداخلة الأستاذ الطيب الفقيه أحد الأدباء المعاصرين في ثقافة الطفل العربي، فهي مداخلة وصفية لأدوات ثقافة الطفل.

الكتاب العربي في خندق المواجهة

البيان الختامي للمؤتمر العام السابع عشر للإتحاد العام للأدباء والكتاب العرب كان في مستوى المسؤولية الملقاة على عاتق الأدباء والكتاب العرب في هذه المرحلة المصرية من تاريخ الأمة. وقد أكد البيان على أن المؤتمر «يؤكد وقوف الكتاب العرب في خندق المواجهة مع جماهير أمتهم وقواها المناضلة المؤمنة والملتزمة بكامل حقوق العرب في أرضهم وثرواتهم وقوتهم وقرارهم الخاص المحرر من الضعف والقمع والتبعية والفقر والاستلاب».

وأضاف البيان «إن الكتاب العرب يؤمنون أن

جائزة أبي القاسم الشابي

لِسَنَةِ 1991

شهدت جائزة أبو القاسم الشابي خمس دورات . وإن التجربة التي حصلت أنت لجنة جائزة أبو القاسم الشابي إلى تقرير بعض التحسينات الكثيلة بإكسابها قدرة على إثارة اهتمام عدد أكبر من المبدعين . وهي كالآتي :

- (1) - لم تعد الجائزة مخصصة للنصوص المخطوطة فقط بل أصبحت تشمل بجانب النصوص المخطوطة الكتب المطبوعة .
- (2) - أصبح مقدار الجائزة خمسة آلاف (5.000) دينار تونسي بدل ألفين (2.000) . ووقع إلغاء تمهيد البنية التونسي باقتناء خمسمائة (500) نسخة من التأليف المحرز على الجائزة .
- لم يدخل أي تغيير على هدف الجائزة . فقد أنشئت لتجيز في كل سنة إبداعا أدبيا يمتاز بالأصالة والجودة والابتعاد عن المبتذل والمكرر .

جائزة أبو القاسم الشابي لسنة 1991

تعلن لجنة جائزة أبو القاسم الشابي عن فتح باب الترشيح لجائزتها لسنة 1991 . وقد خصّصت وجائزة أبو القاسم الشابي لسنة 1991 . للقصّة .
الترشيح مفتوح لأصحاب المجموعات القصصية المخطوطة التي لم تنشر بعد وكذلك لأصحاب المجموعات القصصية المطبوعة التي نشرت في سنة 1991 وفي طبعتها الأولى .

مقدار الجائزة

المقدار المالي للجائزة خمسة آلاف (5.000) دينار تونسي .
إذا كان النصّ المحرز على الجائزة كتابا مطبوعا سلّمت الجائزة كلها إلى الكاتب . وإذا كان النصّ المحرز على الجائزة مخطوطا لم ينشر قسمت الجائزة قسمين يسّم النصف الأول منها أي الفان وخمسمائة (2500) دينار إلى الكاتب بعد الإعلان عن الجائزة والنصف الثاني أي الفان وخمسمائة (2500) دينار بعد نشر الكتاب ونزوله في السوق .

شروط الترشيح للجائزة

- (1) - أن يكون النصّ المرشّح - سواء أكان مخطوطا أم مطبوعا - محزرا باللغة العربية .
- (2) - بالنسبة إلى النصوص المنشورة فلا يقبل منها إلا ما طبع في سنة 1991 طبعة أولى .
- (3) - أن تقدم المجموعات القصصية المرشحة في خمسة نظائر على أن لا يقلّ حجم المجموعة القصصية المرشحة عن مائة وعشرين (120) صفحة مطبوعة كانت أو مخطوطة .
- وتكون النسخ المخطوطة مرقونة (المقاس 21x31 بمعدل 25 سطرا في الصفحة الواحدة)
- (4) - أن يرشّح العمل من قبل مؤلفه شخصيا .
- (5) - ترسل النصوص المرشحة بالبريد المسجل إلى عنوان :

لجنة جائزة أبو القاسم الشابي

الجنة التونسية

3 شارع فرنسا - 1000 تونس

- (6) - آخر أجل لقبول الترشيحات يوم 31 ديسمبر 1991 باعتماد ختم البريد .
- (7) - المؤلفات المرشحة لا تعود إلى أصحابها .



البنك التونسي

الدورة الحادية عشرة لمهرجان «الشعر العربي الحديث بالجريد»

أدب الطفل .

إعداد: الأزهر النفطي

كما أحسنا برغبة أهالي الجريد الملحة في تطوير المهرجان والعمل على إشعاعه على الوطن العربي، وكان ذلك في اللقاءات الجماهيرية التي تمكنا من مواكبتها. كما لاحظنا ذلك في الرحلات السياحية التي نظمت للمشاركين على هامش الدورة إلى مدن «نفطة»، «دقاش»، «تمغزة».

وقد تمحورت فعاليات مهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد في دورته الحادية عشرة حول: «أدب الطفل في الشعر الحديث»، وتواصلت هذه التظاهرة الثقافية على مدى ثلاثة أيام وذلك في 16/17/18 نوفمبر 1990 إذ افتتح الدورة السيد المعتمد الأول بتوزر نيابة عن السيد واتي الجهة بحضور الاطارات الجهوية والمحلية بالولاية، وقد اعتبرت كلمته الافتتاحية مشجعة لكل المساهمين في المجال الثقافي على المزيد من البذل والعطاء. وقد ذكر فيها بما أصبحت تولى دولة العهد الجديد من احترام للمثقفين الذين يساهمون بقطهم السوافر في تطوير المجتمع الديمقراطي. ثم تلتها كلمة الاستاذ «عبد العروسي الطوي» رئيس اتحاد الكتاب التونسيين الذي نوه بالمشرفين على المهرجان وأعلن عن تأسيس فرع لاتحاد الكتاب التونسيين بتوزر وهذا يحوله وجود خمسة

أصبحت ربوع الجريد، مسقط رأس الشابي، منارة فكرية تحتضن كل سنة على أرضها الطيبة عرس الشعر والشعراء في مهرجان متميز هو مهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد...

تطمح هذه الربوع، بفضل تضامر جهود أهلها وصدق عزائمهم، أن تكون - لقاء منارياً عربياً - يجمع الشعراء والنقاد على منابر الخلق والابداع لتأسيس نص شعري عربي حديث يتميز بالافتقار والفرادة والتأسيس.

وقد لاحظنا هذا التوجه الفكري الرائد من خلال معاشرتنا للدوائر الثقافية والسلط الجهوية بولاية توزر وأيضاً من خلال مواكبنا لفعاليات الدورات السابقة لهذه التظاهرة الثقافية.

ويعد تركيز فرع لـ «اتحاد الكتاب التونسيين» بهذه الربوع دعامة فعلية لحركة الانبعاث والتواصل الثقافي بالجهة. وقد لسا حقائق هذا الحرص على مستوى تنظيم هذا المهرجان مادياً وأدبياً، كما عشنا واقع هذا التوجه الفكري من خلال الحضور الميداني لجميع الاطارات الثقافية الجهوية المشرفة على تنظيم الدورة الحادية عشرة لمهرجان الشعر العربي الحديث بالجريد.

الكيلاني وعطية الأبراشي ومع التأسيس الفعلي في مجال الكتابة للأطفال ذكر الشاعر السوري العربي «سليمان العيسى» .

وقد أثارت هذه الدراسة العديد من التساؤلات والاستفسارات من قبل الحضور حيث اعتبر الأستاذ سوف عبيد : أنه في تاريخنا وجدت مصادر للثقافة الطفل ولاسيما «القرآن الكريم» وأشار إلى كتابات الجاحظ والهمداني والمفضلين .

أما الهادي دانيال فقد رأى أنه من المفروض تشجيع الطفل على الابتكار والاختراع في شتى مجالات الحياة إلا أنه لابد من علاقة حميمة بين الطفل ولغته القومية كما اقترح التوجه إلى ما هو طفولي في أدب الكبار على غرار تجربة «دار النورس» في بيروت حيث بحث لجنة لاختيار ما هو صالح للأطفال من بين أدب الكبار مثل «كثيرة ودمعة» .

الأستاذ المبدئي بن صالح : سعى إلى ربط مسألة ثقافة الطفل بحقوق الطفل فحاول رسم لوحة تاريخية لبدايات الاهتمام بالطفل الذي كان مستغلا أبشع استغلال حتى أن الأطفال كانوا يشتغلون 16 ساعة في اليوم أحيانا وقد بدأت المناداة بحقوق الطفل مع ظهور المنهج الليبرالي واعتبر أن التنغيزات الاجتماعية في الغرب هي التي ساعدت على ظهور الكتابة للأطفال .

وأشار الأستاذ الأزهر النبطي : أن هذا النص الغائب هو نص حاصر في المكتبة لكن يبقى دائما السؤال المطروح : كيف نستطيع استغلال ذلك النص وننفذ الغبار عنه رغم أن الفضاءات التي تحتوي هذه النصوص موجودة . . . الإشكالية الثانية ، حسب ، هي مسألة الغزو الثقافي الذي يدمر شخصية الطفل . . فالسؤال الذي يجب أن يوجهه الكتابة للطفل هو

أعضاء من الهيئة المديرية في هذه الدورة - وفقا للفصل 9 من النظام الداخلي لاتحاد الكتاب .

ويعد كلمة الترحيب التي توجه بها كل من السيدين أحمد الزاهي المندوب الجهوي للثقافة وإبراهيم الهادي رئيس اللجنة الثقافية الجهوية بولاية توزر، انطلقت فعاليات المهرجان بقراءات شعرية شارك فيها الشعراء : الهادي دانيال وعبد الحميد خريف وسوف عبيد وعثمان الشريف .

إشكالية غياب النص في أدب الأطفال

وبعد هذه القراءات الشعرية ، بدأت الجلسة العلمية الاولى بمحاضرة قدمها الأستاذ «الطاهر لين» تحت عنوان «إشكالية غياب النص في أدب الأطفال» وقد حصر المحاضر تدخله في النقاط التالية :

- محاولة تعريف لأدب الطفولة .

- الكتابة للأطفال في تاريخنا العربي الاسلامي مفقودة إذ اعتبر ذلك مستعارا من الحضارة ثم تساهل عن غياب هذا اللون الادبي بقوله : ما الذي ينقص الثقافة العربية لتنتج أدب أطفال : أهو قصور الخيال العربي أم إن هناك عوامل أخرى .

- اعتبار هذا اللون من الكتابة للأطفال لونا شفويا في موروثنا الثقافي العربي الاسلامي .

أما عن النصوص المكتوبة للطفل، فقد وضع المحاضر أنها بدأت مع ديوان الاطفال لأحمد شرقي وهو الجزء الرابع من الشوقيات، ثم في كتابات كامل

العلاقة بين الطفل كمتلق والكاتب كمبدع... فهل يكون الطفل غبياً أو يكون المبدع قبله؟

ملاحظات

حول أدب الأطفال

الجلسة الثانية ترأسها الأستاذ محمد العروسي المطوي وقدم فيها الأستاذ الشاعر الأزهر النفطي دراسة تحت عنوان «ملاحظات حول أدب الطفل» اتخذ فيها كتابات محمد علي الهادي وسليمان العيسى الشعريتين نموذجاً، وذلك احتراماً لتسمية المهرجان الشعر العربي الحديث» وقد تركزت هذه المحاضرة حول المرجعية والخصوصية في الكتابات الإبداعية الموجهة للأطفال إذ تسأل عن ماهية الطفل الذي تقدم له هذه الكتابات باعتباره الكائن الغريب الذي تكتب له كما حدد في هذه الدراسة مراحل نمو الفكر القصصي ومراحل نمو الفكر المسرحي عند الطفل ثم وضع تعريفاً للأدب الموجه للناشئة بقوله :

«هو كل عمل إبداعي وفني له علاقة وطيدة بتربية الناشئة وصقل مواهبها وغرس مشاعرها بأعلى المثل لتنشأ على حب الله والدين والكون والخير والجمال». واعتبر أن مصادر الكتابة الموجهة للطفل متنوعة الروايف متعددة الأنماط والأشكال والمضامين باعتبارها لبنة الزاوية لبناء ثقافتنا المستقبلية. وقد أثارت هذه المحاضرة جملة من التساؤلات والاستفسارات عن كيفية نجاح العمل المقدم للناشئة وعن الشكل الذي يكتبه النص للطفل العربي ومن بين المتدخلين نذكر : الشاعر الميداني بن صالح والتابعي الأخضر والطاهر

لبن والأستاذ محمد العروسي المطوي والشاعر عامر اليقوي والشاعر عبد الحميد خريف .

أما الجلسة العلمية الثالثة فقد التأمّت بمدينة «دقاش» مساء السبت 17 نوفمبر 1990 بمحاضرة قدمها : الأستاذ محمد البدوي تحت عنوان «مصادر الكتابة للطفل». وتعتبر دراسة الأستاذ محمد البدوي مداخلة توثيقية في شكل بيلوغرافيا ركزها حول التراث الشعبي التونسي والتراث العربي الاسلامي والتراث الأروبي والانساني وقد وضع الإصبع على القصص الواقعية النادرة التي تكتب للأطفال في تونس. ولاحظ غياب الجانب العلمي وغياب قصص الخيال العلمي مع استثناء بعض تراجم العلماء وطفاني الفكر الخرافي والأسطوري وغلبة الحديث عن السحر وأشياء كذلك إلى كثرة الحديث عن السنة الطيور والحيوانات حي التي لا يعرفها الطفل في نسبة كبيرة من القصص.

وقد شارك في مناقشة هذه المحاضرة كل من الأستاذة : الأزهر النفطي، الطاهر لبن، عامر اليقوي وعثمان الجلاصي.

وفي صباح الاحد 18/11/1990 ، التأمّت بدار الثقافة بنفطة الجلسة الفكرية الرابعة وقدم خلالها الشاعر عبد الحميد خريف محاضرته الموسومة بـ : «الطفل في الموسيقى العربية» كما تلتها محاضرة خامسة للقصاص الأستاذ «علي سعد الله» تحت عنوان «قصص الاطفال والتكوين التربوي» .

وقد أثارت المحاضرتان جملة من الاستفسارات من بينها :

- موضوع التربية النوقية وظاهرة النشاز في الاغنية

«مصطفى خريف» وذلك في حفل الاختتام البهيج
ببزل «القارة» بتوزر. ونحن نطمح أن تتضافر الجهود
كي تصبح دار خريف متحفا ثقافيا وطنيا ومعلما من
معالم تراثنا القومي المجيد، وليس ذلك بعزيز على
أهل العزم .

ويمكن القول ان هذه الدورة أوفت بوعودها على
مستوى التنظيم بما لاحظناه من جدية الدوائر المشرفة
على إنجاح هذه التظاهرة الثقافية وخاصة الاستاذ :
أحمد الزابي الذي واكب كل جلسات الدورة علاوة
على إشرافه لحظة بلحظة على المسائل التنظيمية وأيضاً،
حضور ممثلي وسائل الاعلام المكتوبة والمسموعة
والمرئية وتغطيتها أفعاليات المهرجان، ولا بد من
الإشارة إلى الغيابات التي أصبحت حالة مرضية
تشكي من وطأها تظاهراتنا الثقافية .

ومع شكرنا الجزيل لأهالي الجريد على حفاوة
الترحاب وحسن الضيافة والهدية اللطيفة التي خصوا
بها جميع المشاركين نقترح :

- أن يكون محور الدورة الثانية عشرة لمهرجان
الشعر العربي الحديث حول «المرح الشعري ومدى
تأثيره في مدونة الشعر العربي الحديث» .

- النقد ومدى مواكبته للحركة الشعرية ببلادنا .
ولا يفوتنا أن نؤكد على مسألة التوثيق لتكون هذه
التظاهرة الثقافية الرائدة وما تخللها من محاضرات
ومناقشات وقرارات شعرية مرجعا للمهتمين
بمجالات الفكر والأبداع .

ويعتبر البيان الختامي الذي توج فعاليات الدورة
الحادية عشرة لمهرجان «الشعر العربي الحديث بالجريد»
لبنة جديدة من لبنات إشعاع هذه التظاهرة الثقافية
وإعطائها الصبغة الثقافية والانسانية التي تتميز بها .
وقد ركّز هذا البيان حول 7 نقاط عملية هي :

الموجهة للطفل ومدى مساهمة النص المقدم للناشئة في
سد الفراغ الذي يشكو منه الطفل خاصة بعد تجاوزه
لمرحلة خرافات الجدة .

كما تطرق المشاركون في مناقشة الدراستين إلى
المقاييس الفنية والتقنية المسطرة على الكتابات الموجهة
للطفل ولاحظوا قصور المفاهيم التقليدية التي
يعتمدها المبدعون الذين يارسون الكتابة لثقتنا عن
مواكبة الحدث ونادوا بمفاهيم عملية موهية تشد
انتباه القارئ الصغير باعتباره طرفا أساسيا في معادلة
الكتابة الموجهة له ولم يهملوا الجانب الموسيقي الغنائي
في التجارب التي تقوم بها بعض الفرق الموسيقية
المحترفة مثل «كورال الاطفال» بصفاقس .

وقد شغعت البحوث المطروحة على بساط الدرس
بقراءات شعرية شكلت حلقة أساسية من حلقات
المهرجان إذ برز من خلالها النص الشعري المكتوب
بمختلف اتجاهاته وأشكاله، وقد لاحظنا في العديد
من القصائد تضامنا المبدعين التونسيين مع العراق
الشفيق في صمود شعبه . وقد ساهم في هذه
القراءات الشعرية عدد من شعرائنا المعروفين على
الساحة الثقافية نذكر من بينهم الشاعر محمد علي
الهاني، والمليدي بن صالح، ومحمد الامين الشريف
وسوف عبيد والازهر النقطي وعبد الحميد خريف
وغيرهم من الشعراء ومن الأصوات الواعدة التي
تحتضن تجاربها دور الثقافة بولاية توزر . . .

ولا يفوتنا، في هذا المجال، أن ننوه باللغة الكريمة
التي غمرت بها السلط الجهوية والمحلية أسرة «آل
خريف» إيماننا منها بتوجهات العهد الجديد الذي
يحرص على تكريم المبدعين. وقد سلمت شهادة
تقديرية للشاعر عبد الحميد خريف نيابة عن المرحوم

ووطن يدفعنا إلى أن نرفض بشكل قاطع محاولة اقتلاع الطفل الفلسطيني من أرضه وتدنيد بالقمع الصهيوني المتوحش الذي لا قواعد له ولا أصول لأن الطفل الفلسطيني الذي لا بد أنه ومنذ 3 سنوات قد بدأ في صياغة النص الغائب في الثقافة العربية والذي ترى أمتنا العربية صورة مستقبلية في مرآته، جدير بأن نصليّ من أجله.

6 - إن وثيقة حقوق الطفل الصادرة في منظمة الأمم المتحدة يوم 20 أكتوبر 1990 لا يمكن أن تستثني أي طفل في العالم طالما أن الطفولة واحدة وأن حقوقها واحدة لا تتجزأ، من هذا المنطلق، ندين أي عمل يستهدف حرمان الطفل العراقي من حقوقه الطبيعية في الحياة وفي النمو. إن تجويع أطفال العراق هو خرق لهذه الوثيقة الدولية لهذا يجب أن يرفع مهما كانت النتيجة.

7 - إن العراق الذي يقدم نفسه كمؤشر حقيقي للخروج من مأزقنا التاريخي فهو حلم الإنسان العربي في الحرية والوحدة واكتساب الوجود والدخول في العصر، من هنا نعلن موقفنا المبدي الرافض للحضور الأجنبي في منطقة الخليج ولمحاولة إجهاض حلمنا الذي انتظرناه طويلا رغم أن الآلام أصبحت أكبر من أن نحتمل. إن أي ضغط على العراق يستهدف محاصرته مهما كانت التبريرات ومحاولة تركيعه هو اعتداء على حقنا في الحياة وعلى عيون الطفولة المتسعة على آفاق لا تنتهي .

ونلاحظ بأن هذا البيان تمّت تلاوته في حفل اختتام المهرجان دون أن يثير اعتراض أي من المشاركين .

1 - على الرغم من أن أدب الطفل هو ثقافة المستقبل فانه لا يزال يحمل إشكالية تكوينه، من هنا نرى ضرورة أن يتمحور المشروع الثقافي المستقبلي حول الطفولة بوصفها المدخل الحقيقي لاكتساب شرعية الانخراط في العصر.

2 - إن تحويل أدب الأطفال الى ثقافة مهمة وهامشية يعني بقاء المجتمع خارج كل فاعلية حقيقية، من هنا ضرورة الاسراع بطرح مشكلات هذا القطاع على بساط النقاش الجدي والعلمي.

3 - إن خضوع الكتابة للأطفال لمتطلبات النمط الاستهلاكي أي تحويلها إلى مكان للتشويق يتبدل إلى قاعدة الربح التجاري يعني التلاعب بقيم المجتمع الأساسية وتفرغ الطفولة من مضامينها الانسانية، من هنا نرى ضرورة إلحاق جميع ما يكتب للأطفال بدائرة خاصة تسمى مصلحة ثقافة الطفل يكون لها بشكل مطلق حق التأليف والنشر.

4 - نؤكد إصرارنا كشعراء وأدباء على أن يتحول مهرجان الشعر العربي الحديث إلى فضاء شاسع يفتح على التجربة الشعرية العربية في تلاوتها المتعددة، من هنا نشير إلى أن عملية تدوينه في الدورة القادمة ستظل مطلباً قائماً بوصفه المنبر الشعري الأول والوحيد في المغرب العربي.

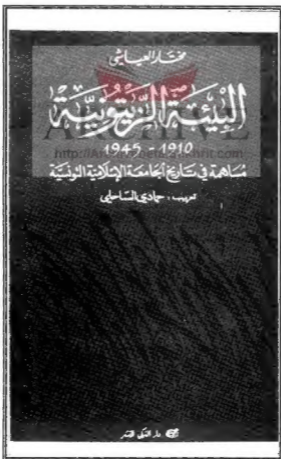
5 - إن النقطة 6 من وثيقة الاهداف الـ 10 للجنة الدولية للطفل 1979 ، وهي ان يكون للطفل كيان

البيئة الزيتونية (1910-1945)

مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية

العريقة بالإضافة إلى مساهمتهم الفعالة في الحركة الوطنية منذ مطلع هذا القرن وكفاحهم من أجل تحرير وطنهم من نير الاستعمار.

وقد اعتمد المؤلف في بحثه مجموعة كبيرة من الوثائق الرسمية التي لم تكن في متناول الباحثين نخص بالذكر منها وثائق وزارة التربية القومية بتونس ووثائق وزارة الخارجية الفرنسية علاوة على الوثائق المحفوظة في أرشيف الدولة التونسية، هذا وسيجد القارئ في القسم الرابع والأخير من الكتاب عدة وثائق هامة محررة رأساً



صدر أخيراً عن دار التركي للنشر كتاب بعنوان «البيئة الزيتونية (1910 - 1945) مساهمة في تاريخ الجامعة الإسلامية التونسية» من تأليف الباحث الجامعي الاستاذ غتار العياشي وتعريب المؤرخ المعروف الاستاذ حمادي الساجلي.

الكتاب : والكتاب هو عبارة عن بحث قيم أعده المؤلف باللغة الفرنسية لتسليط مزيد الاضواء على تاريخ التعليم بجامع الزيتونة من سنة 1910 إلى سنة 1945 والتعريف بنضال الزيتونيين وفي مقدمتهم الطلبة والنخبة الثيرة من المدرسين في سبيل إصلاح التعليم بجامعتهم

المؤلف : مختار العياشي هو من مواليد 1951 وأصيل قرية الزارات في سواحل مدينة قابس بالجنوب التونسي - عرّض على الأستاذية في التاريخ من جامعة باريس (1975) وعلى الدكتوراه م . 3 (1979) - وهو يدرس بكلية الآداب بمنوبة .

المعرب : حمادي الساحلي مؤرخ تونسي معروف من مواليد 1928 أصيل تونس العاصمة، من قدماء المدرسة الصادقية، متحصل على الاجازة في التاريخ والجغرافيا ومتخصص في تاريخ تونس المعاصر. نقل عدة مؤلفات من الفرنسية الى العربية نخص بالذكر منها «تاريخ افريقيا في العهد الحفصي» للاستاذ روبرت برتشيك وكتاب «تونس الشهيدة» للزعيم عبد العزيز الثعالبي وكذلك لنفس الشيخ الثعالبي كتاب «روح التحرير في القرآن» - كما ألف تاريخ الصحافة المزلية في تونس وساهم في تحقيق بعض كتب التراث نذكر منها «تاريخ معالم التوحيد» للاستاذ محمد بن الحوجة و «معجز محمد» (الجزء الثاني) للشيخ عبد العزيز الثعالبي وديوان الشيخ ابراهيم الرياحي .

باللغة العربية أو منقولة عن اللغة الفرنسية وهي وثائق مختلفة الاغراض منها ما يتعلق بمناهج التعليم الزيتوني في مختلف درجاته ومنها ما يتمثل في بعض التقارير المتعلقة بأنشطة الطلبة والمدرسين الزيتونيين في مختلف الميادين التربوية والثقافية والنقابة والسياسية ومن تلك الوثائق توجد وثيقة رسمية على غاية من الأهمية تنشر للمرة الاولى باللغة العربية وهي عبارة عن تقرير مؤرخ في 29 أفريل 1933 يتعلق بموقف رجال الشرع من قضية التجنيس .

والجدير بالملاحظة ان المؤلف حرص على نشر عمله باللغة العربية أولا قبل ان ينشر باللغة الفرنسية وذلك تعميا للفائدة ومساهمة منه في إثراء المكتبة التاريخية التونسية بالمؤلفات العربية القيمة . وقد عهد بتعريبها للاستاذ حمادي الساحلي .

وفي الخلاصة أن كتاب الاستاذ مختار العياشي سيساهم في إثراء المكتبة التاريخية العربية وسيكون مرجعا أساسيا بالنسبة الى كافة المهتمين بتاريخ الحركة الفكرية في بلادنا التونسية خاصة وفي الوطن العربي عامة .